This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Это цифровая коиия книги, хранящейся для иотомков на библиотечных иолках, ирежде чем ее отсканировали сотрудники комиании Google в рамках ироекта, цель которого - сделать книги со всего мира достуиными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских ирав на эту книгу истек, и она иерешла в свободный достуи. Книга иереходит в свободный достуи, если на нее не были иоданы авторские ирава или срок действия авторских ирав истек. Переход книги в свободный достуи в разных странах осуществляется ио-разному. Книги, иерешедшие в свободный достуи, это наш ключ к ирошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохранятся все иометки, иримечания и другие заииси, существующие в оригинальном издании, как наиоминание о том долгом иути, который книга ирошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

Правила использовапия

Комиания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы иеревести книги, иерешедшие в свободный достуи, в цифровой формат и сделать их широкодостуиными. Книги, иерешедшие в свободный достуи, иринадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, иоэтому, чтобы и в дальнейшем иредоставлять этот ресурс, мы иредириняли некоторые действия, иредотвращающие коммерческое исиользование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические заиросы.

Мы также иросим Вас о следующем.

- Не исиользуйте файлы в коммерческих целях.
  Мы разработали ирограмму Поиск книг Google для всех иользователей, иоэтому исиользуйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.

- Не отиравляйте автоматические заиросы.
  Не отиравляйте в систему Google автоматические заиросы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного иеревода, оитического расиознавания символов или других областей, где достуи к большому количеству текста может оказаться иолезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем исиользовать материалы, иерешедшие в свободный достуи.

- Не удаляйте атрибуты Google.
  В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он иозволяет иользователям узнать об этом ироекте и иомогает им найти доиолнительные материалы ири иомощи ирограммы Поиск книг Google. Не удаляйте его.

- Делайте это законно.
  Независимо от того, что Вы исиользуйте, не забудьте ироверить законность своих действий, за которые Вы несете иолную ответственность. Не думайте, что если книга иерешла в свободный достуи в США, то ее на этом основании могут исиользовать читатели из других стран. Условия для иерехода книги в свободный достуи в разных странах различны, иоэтому нет единых иравил, иозволяющих оиределить, можно ли в оиределенном случае исиользовать оиределенную книгу. Не думайте, что если книга иоявилась в Поиске книг Google, то ее можно исиользовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских ирав может быть очень серьезным.

О программе Поиск кпиг Google

Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне достуиной и иолезной. Программа Поиск книг Google иомогает иользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый иоиск ио этой книге можно выиолнить на странице `http://books.google.com/`

B47

B 1,084,268

PROPERTY OF
University of Michigan Libraries
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS

[illegible]

СУБЪЕКТИВИЗМЪ
и
ИНДИВИДУАЛИЗМЪ

ВЪ ОБЩЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФІИ

КРИТИЧЕСКІЙ ОТЗЫВЪ

о

Н. К. Михайловскомъ.

Съ предисловіемъ Петра Струве.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Электрическая типографія, Лиговская улица, д. № 57.
1901.

891.78
M630
B47

105a-212967

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	стр.
Предисловіе **П. Струве**	I - LXXXIV
Предисловіе **автора**	I—IV
Историческое введеніе	3—13
Глава I. Субъективизмъ и объективизмъ	15—141
Глава II. Личность и общество .	141—216
Глава III. Н. Михайловскій, какъ публицистъ	216 - 266
Заключеніе	266—267
Указатель именъ	I—III
Опечатки	IV—V

Просятъ исправить грубую опечатку въ предисловіи автора. На стр. II, строкѣ 10 снизу напечатано: не продолжается, слѣдуетъ читать: все еще продолжается. Остальныя замѣченныя опечатки оговорены въ особомъ спискѣ, въ концѣ книги.

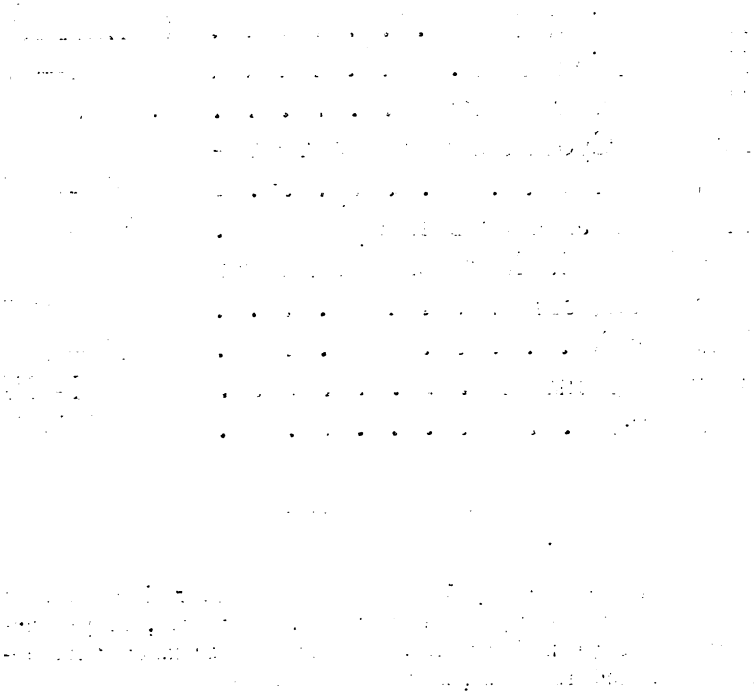
891.78
M630
B47

105a-212967

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	стр.
Предисловіе **П. Струве**	I - LXXXIV
Предисловіе **автора**	I—IV
Историческое введеніе	3—13
Глава I. Субъективизмъ и объективизмъ	15—141
Глава II. Личность и общество .	141—216
Глава III. Н. Михайловскій, какъ публицистъ	216 - 266
Заключеніе	266—267
Указатель именъ	I—III
Опечатки	IV—V

Просятъ исправить грубую опечатку въ предисловіи автора. На стр. II, строкѣ 10 снизу напечатано: не продолжается, слѣдуетъ читать: все еще продолжается. Остальныя замѣченныя опечатки оговорены въ особомъ спискѣ, въ концѣ книги.



105a.212967

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	стр.
Предисловіе **П. Струве**	I - LXXXIV
Предисловіе **автора**	I—IV
Историческое введеніе	3—13
Глава I. Субъективизмъ и объективизмъ	15—141
Глава II. Личность и общество .	141—216
Глава III. Н. Михайловскій, какъ публицистъ	216 - 266
Заключеніе	266—267
Указатель именъ	I—III
Опечатки	IV—V

Просятъ исправить грубую опечатку въ предисловіи автора. На стр. II, строкѣ 10 снизу напечатано: не продолжается, слѣдуетъ читать: все еще продолжается. Остальныя замѣченныя опечатки оговорены въ особомъ спискѣ, въ концѣ книги.

сосредоточенное выраженіе. Каковы бы ни были недостатки этого и другихъ предшествовавшихъ и послѣдующихъ трудовъ въ томъ же духѣ, ихъ историческое значеніе несомнѣнно для того, кто вѣритъ въ зиждущую силу философскаго идеализма и цѣнитъ союзъ съ нимъ.

Я знаю, что найдутся лица, которыя скажутъ, что утверждаемый мною и подчеркиваемый союзъ не представляетъ ничего новаго, что онъ уже осуществленъ благодаря усвоенію марксизмомъ идей Гегеля и, въ частности, его діалектики. Здѣсь передъ нами недоразумѣніе, упорно продолжающее жить въ головахъ многихъ друзей и враговъ нашего направленія, одна изъ тѣхъ традиціонныхъ Gedankenlosigkeiten, которыя по наслѣдству переходятъ отъ однихъ умовъ къ другимъ, не имѣя за собою ничего, кромѣ давности. Въ Гегелевской философіи, несомнѣнно, былъ огромный запасъ идеализма, но въ томъ, что у Гегеля подъ именемъ діалектики взяли Марксъ и Энгельсъ, не было ни капли идеализма—поэтому совершенно правильно названіе діалектическаго матеріализма для ихъ философскаго міросозерцанія. Если угодно, въ немъ можно видѣть и спинозизмъ; несомнѣнно, что всякій метафизическій матеріализмъ долженъ напоминать спинозизмъ, у котораго съ матеріализмомъ обще монистическое и механическое истолкованіе мірового цѣлаго. Но спинозизмъ не есть вовсе идеализмъ, хотя исторически онъ явился одной изъ исходныхъ точекъ для идеалистическихъ построеній Шеллинга и Гегеля.

Марксъ и Энгельсъ были въ философскомъ отношеніи настоящими матеріалистами. Какъ всѣ матеріалисты, они постоянно колебались между метафизикой и позитивизмомъ, возводя данныя положительной науки въ метафизическіе принципы и вводя эти принципы вновь въ положительное изслѣдованіе, или точнѣе, толкуя въ ихъ смыслѣ результаты послѣдняго. Такъ, эмпирическая эволюція превращалась у нихъ на высшихъ ступеняхъ ихъ отвлеченій въ метафизическую діалектику, чтобы затѣмъ

снова войти въ положительное изслѣдованіе, какъ принципъ истолкованія эмпирическихъ данныхъ. Но такъ какъ метафизическіе элементы какъ матеріализма, такъ и діалектики крайне скудны, то позитивное содержаніе, даваемое научнымъ изслѣдованіемъ, всегда подавляетъ ихъ у Маркса. Метафизическая рамка непропорціонально узка сравнительно съ заключеннымъ въ нее широкимъ позитивнымъ содержаніемъ. Г. Михайловскій уже давно справедливо замѣтилъ, что гегеліанская діалектика есть только «тяжелая, ненужная и неуклюжая крышка» на научномъ твореніи Маркса. Еще любопытнѣе и цѣннѣе сужденіе одного настоящаго философа, едва ли не самаго послѣдовательнаго и глубокаго изъ всѣхъ нѣмецкихъ критическихъ позитивистовъ. Эрнстъ Лаасъ, указывая въ 1879 году на мало извѣстное въ то время полемическое сочиненіе Энгельса противъ Дюринга, какъ на удачное опроверженіе онтологическаго апріоризма послѣдняго, писалъ: «въ настоящее время, такія смѣны категорій въ гегелевскомъ родѣ, какъ, напримѣръ, превращеніе въ свою противоположность, переходъ количества въ качество (или наоборотъ), отрицаніе отрицанія врядъ ли примѣняются иначе, чѣмъ въ качествѣ удобныхъ и легко запоминаемыхъ обозначеній дѣйствительно или мнимо закономѣрныхъ естественныхъ или историческихъ процессовъ».

Имѣя въ виду опять таки Энгельса и указывая, какъ Гегель вытравилъ изъ идеалистической метафизики рѣзкое платоновское и кантовское противоположеніе чувственности, какъ пассивнаго элемента, и разума, какъ элемента активнаго, Лаасъ прибавляетъ: «Неслучайно, поэтому, что со времени появленія работъ Дарвина нѣкоторымъ гегеліанцамъ стало совершенно легко постепенно довести принципы ихъ учителя до полнаго сходства съ новой эволюціонной теоріей» [1]).

[1]) Ernst Laas. Idealismus und Positivismus. Eine kritische Auseinandersetzung. Erster, allgemeiner und grundlegender Theil. Berlin 1879. S. 164—165.

Для Лааса, какъ позитивиста à outrance, самымъ привлекательнымъ въ Энгельсовой критикѣ Дюринга являлось полное подчиненіе гегеліанства, изъ котораго «исходило духовное развитіе самого критика» (т. е. Энгельса)—эмпиризму или позитивизму, иными словами, полное поглощеніе послѣднимъ идеалистическихъ и метафизическихъ мотивовъ [1]). Въ самомъ дѣлѣ въ марксизмѣ діалектическій матеріализмъ въ смыслѣ философскаго ученія, а не простого обозначенія нѣкоторыхъ соціологическихъ обобщеній есть довольно убогая метафизическая надстройка надъ превосходнымъ для своего времени позитивно-научнымъ зданіемъ. Въ этой философской надстройкѣ нѣтъ совершенно никакихъ идеалистическихъ элементовъ, и потому тѣмъ, кто захочетъ съ положительно-научнымъ и съ практически-политическимъ содержаніемъ ученія Маркса сочетать философскій идеализмъ, съ этой надстройкой нечего дѣлать, въ ней нечего искать. Она вся цѣликомъ должна пойти на сломъ, чтобы уступить мѣсто другому «вѣнцу». Самое же зданіе должно быть совокупными усиліями отчасти перестроено и обновлено, отчасти послужить лишь хорошимъ строительнымъ матеріаломъ для новыхъ сооруженій.

Вольтманъ въ своей книгѣ «Der historische Materialismus» [2]) дѣлаетъ совершенно несостоятельную попытку доказать, что Марксъ является въ философскомъ отношеніи истиннымъ продолжателемъ нѣмецкой идеалистической философіи и въ частности ея основоположника—Канта. Впрочемъ, настоящихъ доказательствъ этого изумительнаго тезиса, провозглашаемаго въ предисловіи (стр. V—VI), Вольтманъ не приводитъ, замѣняя ихъ компилятивнымъ и непитереснымъ изложеніемъ идей Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, за которымъ слѣдуетъ такое же изложеніе Фейербаха и Маркса и собственныя крайне путанныя разсу-

---

[1]) Ibid., S. 147.

[2]) Düsseldorf, 1900. Только что вышелъ русскій переводъ.

жденія. Критическій марксизмъ несомнѣнно компрометируется такими некритическими трудами и заявленіями. Для Вольтмана характерно, что онъ въ совершенно непереваренномъ видѣ извергаетъ передъ своими читателями историческаго Канта со всѣми его противорѣчіями и со всей его схоластической систематикой и затѣмъ этого Канта чисто механически связываетъ съ Марксомъ. Неокантіанская литература Вольтману, повидимому, совершенно незнакома. Иначе, онъ счелъ бы, по крайней мѣрѣ, нужнымъ посчитаться съ той критикой Кантовской концепціи «вещи въ себѣ», съ которой неокантіанство въ лицѣ Либмана («Kant und die Epigonen») выступило еще въ 1865 году. Между тѣмъ Вольтманъ считаетъ «вещь въ себѣ» верхомъ Кантовой мудрости. Къ Канту онъ относится даже менѣе критически, чѣмъ къ Марксу. Намѣренія Вольтмана внести идеалистическую струю въ марксизмъ заслуживаютъ полнаго признанія, но выполненіе этихъ намѣреній — очень слабое. Самъ Вольтманъ изъ реалистическихъ тенденцій Канта выводитъ чисто матеріалистическую метафизику, ничѣмъ не отличающуюся отъ вульгарнаго матеріализма (стр. 300 и сл.), но затѣмъ всецѣло принимаетъ и Кантову этическую метафизику, т. е. ученіе объ интеллигибельномъ характерѣ (стр. 311 и сл.). Некритичность Вольтмана съ поразительной ясностью обнаруживается въ разсужденіяхъ объ ученіи, разсматривающемъ познаніе, какъ отраженіе въ зеркалѣ (Theorie des Spiegelbildes, стр. 285 и сл.). Эту теорію Марксъ и Энгельсъ дѣйствительно раздѣляли и неоднократно выражали въ самой наивной формѣ, Кантъ же своей критикой упразднилъ (ср. Виндельбандъ: «Praeludien», Freiburg, 1884, стр. 125 и сл.). Указываемыя разсужденія Вольтмана кульминируютъ въ поистинѣ чудовищномъ тезисѣ: «Das Bewusstsein ist demnach thatsächlich ein Spiegelbild des Gehirns, des ganzen Organismus und der Aussenwelt, je nach der Stufe der Umsetzung des Materiellen ins Ideelle» (стр. 294 [1]).

[1]) «Сознаніе, такимъ образомъ, фактически есть отраженіе мозга

Для Лааса, какъ позитивиста à outrance, самымъ привлекательнымъ въ Энгельсовой критикѣ Дюринга являлось полное подчиненіе гегеліанства, изъ котораго «исходило духовное развитіе самого критика» (т. е. Энгельса)—эмпиризму или позитивизму, иными словами, полное поглощеніе послѣднимъ идеалистическихъ и метафизическихъ мотивовъ [1]). Въ самомъ дѣлѣ въ марксизмѣ діалектическій матеріализмъ въ смыслѣ философскаго ученія, а не простого обозначенія нѣкоторыхъ соціологическихъ обобщеній есть довольно убогая метафизическая надстройка надъ превосходнымъ для своего времени позитивно-научнымъ зданіемъ. Въ этой философской надстройкѣ нѣтъ совершенно никакихъ идеалистическихъ элементовъ, и потому тѣмъ, кто захочетъ съ положительно-научнымъ и съ практически-политическимъ содержаніемъ ученія Маркса сочетать философскій идеализмъ, съ этой надстройкой нечего дѣлать, въ ней нечего искать. Она вся цѣликомъ должна пойти на сломъ, чтобы уступить мѣсто другому «вѣнцу». Самое же зданіе должно быть совокупными усиліями отчасти перестроено и обновлено, отчасти послужить лишь хорошимъ строительнымъ матеріаломъ для новыхъ сооруженій.

Вольтманъ въ своей книгѣ «Der historische Materialismus» [2]) дѣлаетъ совершенно несостоятельную попытку доказать, что Марксъ является въ философскомъ отношеніи истиннымъ продолжателемъ нѣмецкой идеалистической философіи и въ частности ея основоположника—Канта. Впрочемъ, настоящихъ доказательствъ этого изумительнаго тезиса, провозглашаемаго въ предисловіи (стр. V—VI), Вольтманъ не приводитъ, замѣняя ихъ компилятивнымъ и неинтереснымъ изложеніемъ идей Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, за которымъ слѣдуетъ такое же изложеніе Фейербаха и Маркса и собственныя крайне путанныя разсу-

---

[1]) Ibid., S. 147.

[2]) *Düsseldorf*, 1900. Только что вышелъ русскій переводъ.

жденія. Критическій марксизмъ несомнѣнно компрометируется такими некритическими трудами и заявленіями. Для Вольтмана характерно, что онъ въ совершенно непереваренномъ видѣ извергаетъ передъ своими читателями историческаго Канта со всѣми его противорѣчіями и со всей его схоластической систематикой и затѣмъ этого Канта чисто механически связываетъ съ Марксомъ. Неокантіанская литература Вольтману, повидимому, совершенно незнакома. Иначе, онъ счелъ бы, по крайней мѣрѣ, нужнымъ посчитаться съ той критикой Кантовской концепціи «вещи въ себѣ», съ которой неокантіанство въ лицѣ Либмана («Kant und die Epigonen») выступило еще въ 1865 году. Между тѣмъ Вольтманъ считаетъ «вещь въ себѣ» верхомъ Кантовой мудрости. Къ Канту онъ относится даже менѣе критически, чѣмъ къ Марксу. Намѣренія Вольтмана внести идеалистическую струю въ марксизмъ заслуживаютъ полнаго признанія, но выполненіе этихъ намѣреній — очень слабое. Самъ Вольтманъ изъ реалистическихъ тенденцій Канта выводитъ чисто матеріалистическую метафизику, ничѣмъ не отличающуюся отъ вульгарнаго матеріализма (стр. 300 и сл.), но затѣмъ всецѣло принимаетъ и Кантову этическую метафизику, т. е. ученіе объ интеллигибельномъ характерѣ (стр. 311 и сл.). Некритичность Вольтмана съ поразительной ясностью обнаруживается въ разсужденіяхъ объ ученіи, разсматривающемъ познаніе, какъ отраженіе въ зеркалѣ (Theorie des Spiegelbildes, стр. 285 и сл.). Эту теорію Марксъ и Энгельсъ дѣйствительно раздѣляли и неоднократно выражали въ самой наивной формѣ, Кантъ же своей критикой упразднилъ (ср. Виндельбандъ: «Praeludien», Freiburg, 1884, стр. 125 и сл.). Указываемыя разсужденія Вольтмана кульминируютъ въ поистинѣ чудовищномъ тезисѣ: «Das Bewusstsein ist demnach thatsächlich ein Spiegelbild des Gehirns, des ganzen Organismus und der Aussenwelt, je nach der Stufe der Umsetzung des Materiellen ins Ideelle» (стр. 294 [1]).

[1]) «Сознаніе, такимъ образомъ, фактически есть отраженіе мозга

Въ противоположность этому синкретическому сочетанію несоединимыхъ идей мы считаемъ нужнымъ рѣшительно заявить, что въ метафизическомъ и вообще философскомъ отношеніи нѣтъ болѣе рѣзкой противоположности, чѣмъ Марксъ и Кантъ или вообще идеалистическая философія, продолжающая и развивающая традиціи Платона. Тотъ, кто открыто становится на сторону идеализма, долженъ также открыто порвать съ метафизикой Маркса. Съ точки зрѣнія теоріи познанія и метафизики нѣтъ никакого различія между матеріализмомъ Маркса и такъ называемымъ вульгарнымъ матеріализмомъ (Молешотта, Бюхнера и др.), который Энгельсъ и ортодоксальные марксисты не имѣли никакого права третировать свысока. Соціологическая же доктрина Маркса такъ же мало по существу связана съ философскимъ матеріализмомъ, какъ современная физіологія и психофизика. Изъ этого взгляда на философское содержаніе марксизма вытекаетъ, что жизнеспособны въ немъ только позитивно-научные элементы, которые, какъ таковые, нуждаются лишь въ гносеологической провѣркѣ своихъ исходныхъ точекъ и въ спеціально-научной критикѣ своихъ приложеній, метафизическая-же часть марксизма должна раздѣлить судьбу діалектики и матеріализма, оказавшихся одинаково несостоятельными предъ судомъ философской критики [1]). И исторически — міровоззрѣніе Маркса выросло изъ оппозиціи всякой идеалистической философіи,

---

всего организма и внѣшняго міра, отраженіе, различное на различныхъ ступеняхъ превращенія матеріальнаго въ идеальное». Это чистѣйшій и грубѣйшій матеріализмъ.

[1]) Несостоятельность матеріализма въ настоящее время не требуетъ никакихъ новыхъ доказательствъ. Она стала философскимъ общимъ мѣстомъ. Но діалектика нерѣдко еще пользуется почтительнымъ признаніемъ въ силу своего историческаго родства съ все болѣе и болѣе подчиняющимъ себѣ философскую мысль идеализмомъ. Въ виду этого не мѣшаетъ замѣтить, что мы считаемъ діалектику Гегеля окончательно опровергнутой въ превосходныхъ работахъ А. Тренделенбурга (Logische Untersuchungen, 3-te Auflage. Leipzig 1879; есть русскій переводъ. Москва 1868) и Э. ф.-Гартмана (Ueber die dialektische Methode, Berlin, 1869).

въ частности и гегелевскому панлогизму [1]). Съ идеалистической философіей у марксизма обще лишь стремленіе къ широкому синтетическому построенію мірового цѣлаго, т. е. обща лишь голая форма цѣлостнаго міросозерцанія. И то эта формальная связь сознательно устанавливается лишь во второй періодъ литературной дѣятельности Маркса, когда его матеріализмъ становится діалектическимъ, когда происходитъ синтезъ матеріалистической метафизики и діалектической логики.

Важный шагъ въ дѣлѣ критической перестройки марксизма на основѣ идеалистической философіи дѣлаетъ книга Бердяева. Его критика, обращенная противъ г. Михайловскаго, направляется противъ ограниченности всякаго позитивизма вообще; а мы уже сказали, что если отбросить скудную діалектику и еще болѣе скудный матеріализмъ, то и ортодоксальная форма марксизма представится намъ во образѣ чистаго позитивизма. Подъ позитивизмомъ я разумѣю не ученіе Конта (вліяніе котораго, кстати сказать, было гораздо значительнѣе дѣйствительной цѣнности его трудовъ, хотя третировать его въ качествѣ философскаго ничтожества и смѣшно, и несправедливо), а возведенный въ философскую систему и обоснованный на теоріи познанія эмпиризмъ, главными представителями котораго въ исторіи философской мысли являются—если не считать миѳическаго Протагора—Юмъ, Милль и Лаасъ.

Соглашаясь съ общимъ направленіемъ мысли автора, я отнюдь не могу подписаться подъ всѣми его воззрѣніями, выраженными въ предлагаемой книгѣ. Дальнѣйшее мое изложеніе будетъ посвящено выясненію той точки

[1]) Мнѣ кажется, я доказалъ въ своихъ статьяхъ „Studien und Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des wissenchaftlichen Sozialismus“ (Neue Zeit XV, 2), что гегелевская діалектика не составляетъ исконнаго достоянія ученія Маркса, и что въ 40-хъ гг. онъ относился къ ней отрицательно. Возраженія профессора Масаржика (Masaryk) въ его книгѣ „Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus“ (только что вышелъ русскій переводъ этой книги) меня не убѣдили.

зрѣнія, съ которой я разсматриваю капитальные вопросы теоріи познанія и этики, затрагиваемые и освѣщаемые Бердяевымъ въ его книгѣ. Своихъ разногласій съ нимъ по чисто соціологическимъ вопросамъ (напр, по вопросу о населеніи, въ которомъ я въ общемъ продолжаю держаться своихъ прежнихъ взглядовъ) я не буду поднимать въ настоящемъ предисловіи.

Съ этого мѣста я рекомендую читателямъ оставить мое предисловіе и приняться за книгу Бердяева, чтобы вернуться къ моимъ мыслямъ уже послѣ прочтенія ея.

I.

Бердяевъ совершенно правъ, видя философскую несостоятельность «субъективнаго метода» въ грубомъ смѣшеніи индивидуальнаго (психологическаго) сознанія съ сознаніемъ трансцендентальнымъ или всеобщимъ. Эта мысль была намѣчена мною въ «Критическихъ замѣткахъ» (стр. 35), и я не только не стану возражать противъ нея, а, наоборотъ, намѣренъ указать на слишкомъ узкое пониманіе объективизма въ познаніи у самого Бердяева.

Критика его, въ основѣ которой лежитъ признаніе психологическаго субъективизма, субъективизма индивидуальныхъ показаній опыта, не говоритъ, какимъ образомъ изъ этихъ субъективныхъ индивидуальныхъ показаній вырабатывается и можетъ и долженъ вырабатываться общеобязательный опытъ. Я имѣю въ виду не историческую выработку, а логическую возможность образованія общеобязательнаго опыта. Объективизмъ формальный, объективизмъ логическихъ (въ широкомъ смыслѣ) нормъ недостаточенъ для общеобязательнаго опыта или для общепризнанной истины; необходимо въ самихъ содержаніяхъ сознанія, въ психическихъ переживаніяхъ признать наличность объективнаго и общеобязательнаго элемента. *Словомъ, рядомъ* съ объективизмомъ формальнымъ

или логическимъ я утверждаю объективизмъ матеріальный, который можно было бы назвать психологическимъ, если бы это слово не было уже использовано для обозначенія точки зрѣнія спеціальной науки, а именно психологіи. Объективизмъ формальный или логическій, какъ бы широко онъ ни понимался, не спасаетъ насъ въ сущности отъ солипсизма, или отъ возможности (конечно, теоретической, но у насъ рѣчь, вѣдь, и идетъ о теоріи познанія) полнаго индивидуальнаго произвола въ познаніи. Законъ тождества А=А совершенно недостаточенъ для объективнаго познанія, ибо при объективномъ познаніи дѣло идетъ прежде всего не о тождествѣ содержаній сознанія индивидуальнаго эмпирическаго субъекта, а объ ихъ принудительномъ присутствіи во всякомъ сознаніи: объективный (=общеобязательный) законъ тождества осуществляется на объективномъ (=общеобязательномъ) матеріалѣ переживаній; безъ этого матеріала въ сущности даже не на чемъ проявиться законамъ логики. Переживанія (или состоянія сознанія) заключаютъ въ себѣ — вмѣстѣ съ объективнымъ — и субъективные элементы: этимъ они отличаются отъ абсолютно объективныхъ законовъ логики.

«Нормальное», «родовое» сознаніе, «сознаніе вообще» объемлетъ собой не только такъ называемые формальные моменты мышленія. Оно есть не что иное, какъ объективный міръ со всѣми его «формальными» и «реальными» опредѣленіями. Этотъ объективный міръ родового сознанія составляетъ необходимый моментъ, принудительно присутствующій въ каждомъ эмпирическомъ сознаніи. Съ этой точки зрѣнія «вещи» и «отношенія» такъ же объективны, какъ и категоріи познанія, ихъ «связывающія»; формальные и матеріальные моменты объективнаго міра различимы только въ абстракціи [1]).

Бердяевъ раздѣляетъ ту формалистическую или тран-

[1]) Здѣсь я опираюсь на Шуппе. Кромѣ его «Erkenntnisstheorethische Logik» ср. его же «Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik.» Berlin. 1894.

сцендентальную точку зрѣнія, съ которой общеобязательность познанія гарантируется исключительно формами мышленія и формальными (апріорными) принципами его, упорядочивающими первичный хаотическій матеріалъ нашихъ душевныхъ переживаній и превращающихъ ихъ въ «опытъ». Этотъ взглядъ ведетъ свое начало отъ Канта, хотя въ то же время никто съ такой силой, какъ Кантъ, не подчеркивалъ недостаточности формальнаго критерія истины. Быть можетъ, наиболѣе ясное и, безспорно, эстетически самое законченное выраженіе этотъ формализмъ въ теоріи познанія получилъ въ трудахъ В. Виндельбанда. «Въ основѣ всякой познавательной дѣятельности отдѣльныхъ наукъ—пишетъ онъ—какъ въ индуктивномъ, такъ и въ дедуктивномъ ходѣ ихъ разсужденій лежитъ признаніе аксіомъ, смыслъ которыхъ состоитъ въ томъ, что лишь при помощи ихъ что-либо о фактахъ и изъ фактовъ можетъ быть доказано, т. е. утверждено, какъ истина. Задача теоретической философіи, логики состоитъ именно въ томъ, чтобы построить систему этихъ аксіомъ и развить отношенія ихъ къ познавательной дѣятельности. Но такое же аксіоматическое, обусловливающее и обосновывающее всѣ особыя функціи, значеніе имѣютъ въ этической области всеобщія цѣли, признаніе которыхъ требуется отъ каждаго, и на основаніи которыхъ оцѣнивается каждая особая цѣлевая дѣятельность, въ эстетической области—всеобщія правила воздѣйствія на чувства, которыми можетъ быть обоснована сообщимость всѣмъ опредѣленныхъ чувствъ» (Praeludien, статья: Kritische oder genetische Methode?, S. 255). Pointe этой точки зрѣнія—противопоставленіе психическаго содержанія (сужденія), какъ факта, и какъ истины, фактическаго бытія и общеобязательности. «Всѣ сужденія, происходящія въ индивидахъ или въ обществѣ, суть закономѣрно необходимые продукты психической жизни. Съ этой точки зрѣнія, они, поэтому, всѣ одинаково законны: они всѣ, какъ бы они *ни появлялись*, разъ они появляются, имѣютъ достаточ-

ныя причины Ибо безъ послѣднихъ они не появлялись бы. Какъ эмпирическіе факты, стало быть, объясняемые психологіей и теоріей развитія, они всѣ одинаково суть на лицо. Они принадлежатъ къ эмпирической дѣйствительности и, какъ все прочее, имѣютъ достаточныя причины своего существованія и законы своего возникновенія и движенія: они подчинены этимъ законамъ такъ же, какъ тѣ объекты, къ которымъ они относятся и которые такъ же, какъ эмпирическіе факты, подлежатъ одной и той же закономѣрности естественной необходимости. Ощущенія и представленія вмѣстѣ съ чувствами удовольствія и неудовольствія, которыя они возбуждаютъ; сочетанія представленій вмѣстѣ съ той увѣренностью, съ которой они объявляются истинными или ложными; мотивы воли и дѣйствія, равно какъ сужденія, которыми они характеризуются, какъ добрыя или злыя; воспріятія, а также чувства, въ силу которыхъ воспріятія являются прекрасными или безобразными—все это есть, какъ эмпирическій фактъ индивидуальнаго или всеобщаго человѣческаго духа, естественный продуктъ данныхъ условій и законовъ. И всетаки—таковъ фундаментальный фактъ философіи—при всей этой естественной необходимости всѣхъ безъ исключенія сужденій и ихъ объектовъ мы непоколебимо убѣждены, что есть сужденія, которыя имѣютъ абсолютное значеніе, хотя они вовсе не проявляются фактически или не получаютъ всеобщаго фактическаго обнаруженія» (l. c., 35—36).

Эта точка зрѣнія телеологическаго критицизма, отражающая на себя всѣ черты насильственной систематики Кантовской философіи, представляется намъ кардинально ошибочной. Теорія познанія имѣетъ передъ собой, прежде всего, переживанія или содержанія сознанія. Каждое содержаніе есть данное и, какъ данное, дѣйствительно. Но не всѣ дѣйствительныя или данныя содержанія истинны,

т. е. не всѣмъ имъ можетъ быть приписано качество объективнаго бытія или общеобязательности. Какъ же познается данное содержаніе, какъ истинное, объективно сущее или общеобязательное? Истинность содержаній сознанія есть фактическое ихъ качество, познаваемое или признаваемое въ силу естественнаго принужденія, связаннаго съ такими содержаніями. Кантъ, который называлъ истинное въ этомъ смыслѣ дѣйствительнымъ, указалъ, что въ основѣ истинныхъ или общеобязательныхъ содержаній сознанія лежитъ воспріятіе: «was mit einer Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, ist wirklich» [1]). Это вѣрно по отношенію къ познанію такъ называемаго внѣшняго міра. Для области психической (внутренняго опыта) мы должны на мѣсто воспріятій (въ психологическомъ смыслѣ) поставить представленія, которыя въ этой области обладаютъ такой же самостоятельною принудительностью, какъ воспріятія въ познаніи физическаго міра. Естественная принудительность свойственна, однако, не только воспріятіямъ и представленіямъ, но и логическимъ законамъ.

Глубокая ошибочность того нормативнаго формализма въ теоріи познанія, классическимъ выразителемъ котораго является Виндельбандъ [2]), сказывается, какъ мы покажемъ и разовьемъ ниже болѣе подробно, въ объединеніи истиннаго, должнаго и прекраснаго въ одномъ понятіи общеобязательнаго или нормы. Такое объединеніе не только законно, но даже необходимо въ метафизикѣ, но въ теоріи познанія оно насильственно приводитъ разно-

[1]) Kritik der reinen Vernunft, II ed. Kehrbach, 318.

[2]) Нормативное пониманіе теоріи познанія, всего яснѣе выраженное у кантіанцевъ, въ родѣ Виндельбанда, господствуетъ въ современной нѣмецкой философской литературѣ. Его придерживается Вундтъ, оно глубоко проникло въ ряды позитивистовъ, подчинивъ себѣ двухъ его важнѣйшихъ представителей—Лааса и Геринга. Отъ него не вполнѣ свободна даже имманентная философія съ Шуппе во главѣ, поскольку и она нравственность строитъ, по аналогіи съ познаніемъ, на «родовомъ» сознаніи.

образіе разлагаемыхъ въ опытѣ непосредственныхъ переживаній къ мнимому формальному единству, теоретически не только безплодному, но даже превратному и вредному. Въ немъ выразилась, какъ мы только что намекнули, насильственная систематика Канта, устанавливающая противоестественный параллелизмъ (или аналогію) между познаніемъ и нравственностью,—параллелизмъ, съ одной стороны, процессъ познанія выражающій въ этическихъ опредѣленіяхъ, съ другой, нравственность подгоняющій подъ категоріи познанія и тѣмъ извращающій дѣйствительную природу и познанія, и нравственности [1]).

Признаніе матеріальнаго объективизма, объективизма содержаній, на которомъ я настаиваю, совершенно не зависитъ отъ того, какое качество мы приписываемъ сущему: считаемъ-ли мы его вещнымъ (матеріальнымъ) или же, наоборотъ, духовнымъ, или же двойственнымъ: и матеріальнымъ, и духовнымъ. Безразлично, стало быть, идеалисты мы или реалисты въ теоріи познанія, матеріалисты или спиритуалисты или дуалисты въ онтологіи,—въ цѣлостныхъ переживаніяхъ, всегда окрашенныхъ субъективно, мы неизбѣжно должны видѣть, и помимо логическихъ законовъ, нѣчто общеобязательное, объективное. Признаніе объективнаго характера лишь за формальнымъ или логическимъ моментомъ въ сознаніи есть неудачное перенесеніе платоно-кантовской традиціи спиритуализма въ область теоріи познанія. Насколько высоко я ставлю эту спиритуалистическую традицію въ метафизикѣ, гдѣ она, по моему мнѣнію, должна безусловно торжествовать, настолько ошибочной я считаю

[1]) Паульсенъ въ своей книгѣ о Кантѣ (Kant, Stuttgart 1897, S. 328) хорошо показываетъ, какъ у Канта этика извращается подавляющимъ вліяніемъ на его мышленіе гносеологическихъ проблемъ; о нормативной теоріи познанія кантіанцевъ можно сказать обратно, что она извращается внесеніемъ въ гносеологіею этическихъ понятій и принциповъ. Въ этомъ сущность телеологическаго критицизма Виндельбанда, какъ теоріи познанія. Метафизическое единство сущаго и должнаго не устраняетъ ихъ глубокаго гносеологическаго различія.

ее въ теоріи познанія, гдѣ она въ послѣднее время—съ легкой руки Лотце и неокантіанцевъ—завоевала себѣ господствующее положеніе.

Для обозначенія этой объективности не бытія, а идеальной (или формальной) обязательности нѣмецкій языкъ обладаетъ особымъ выраженіемъ Gelten (Geltung, giltig), не переводимымъ на русскій языкъ (Владиміръ Соловьевъ, впрочемъ, пытался ввести неологизмъ: «значимость»). Аксіомамъ или нормамъ присуще, учитъ Виндельбандъ, не бытіе, а обязательность (Geltung). Проблема философіи есть обязательность аксіомъ (Praeludien, 255). Обязательность есть общій предикатъ нормъ познанія, этики и эстетики, и въ этой обязательности и состоитъ ихъ объективность. Понятіе Gelten впервые съ полнымъ пониманіемъ его специфическаго гносеологическаго смысла ввелъ Лотце, связавшій это понятіе съ Платоновскимъ ученіемъ объ идеяхъ (см. его Логику, гл. Ideenwelt). Указаніемъ на фундаментальное значеніе этого построенія Лотце для нормативной теоріи познанія я обязанъ Б. А. Кистяковскому, который самъ въ своихъ сочиненіяхъ является искуснымъ защитникомъ этой точки зрѣнія. Учитель Кистяковскаго, Виндельбандъ всецѣло усвоилъ себѣ построеніе Лотце (см. его Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil въ Strassburger Abhandlungen zur Philosophie. Freiburg. 1884, S. 184) и, истолковавъ Канта съ точки зрѣнія этого построенія, создалъ особую, чрезвычайно изящную и свободную отъ противорѣчій историческаго Канта, форму кантіанства, съ неподражаемымъ литературнымъ совершенствомъ изложенную въ классическихъ «Прелюдіяхъ». То, что gilt, есть безвременное, вѣчное. Оно обязательно, не будучи естественно-необходимымъ. Это—идеальное бытіе, ὄντως ὄν въ противоположность дѣйствительности, ὄν или οὐσία. Подставляя подъ обязательность долженствованіе, мы отъ обязательныхъ нормъ познанія переходимъ къ велѣніямъ нравственности. Нормативная теорія познанія съ психологической послѣдовательностью

переходитъ въ этическую метафизику, ибо этическая метафизика уже заключается потенціально въ самомъ формальномъ объединеніи истиннаго, должнаго и прекраснаго въ понятіи нормы, такъ сказать, психологически предполагается такимъ объединеніемъ. Въ противоположность этой теоріи познанія, на мой взглядъ, общеобязательны и форма, и матеріалъ состояній сознанія. Для болѣе глубокаго анализа и формальные элементы мышленія суть лишь наиболѣе общія его содержанія [1]).

Субъективному методу или, общѣе, субъективизму необходимо, на мой взглядъ, противопоставить рѣшительный объективизмъ, признающій объективность т. е. обязательность для всякаго индивидуальнаго сознанія не только за формальными элементами родового сознанія, но и за его содержаніемъ.

Слѣдуетъ сейчасъ же отстранить одно возможное возраженіе. Наше разсужденіе, предлагающее матеріальный объективизмъ, вовсе не смѣшиваетъ теоріи познанія съ тѣмъ, что въ строго научномъ смыслѣ слова зовется психологіей. Оно всецѣло остается въ сферѣ теоріи познанія, хотя я долженъ сказать, что обычнаго пониманія теоріи познанія и ея отличія отъ психологіи я не признаю (объ этомъ рѣчь ниже).

Затѣмъ, къ критикѣ субъективизма г. Михайловскаго у Бердяева я прибавилъ бы слѣдующее. Философія издавна учитъ о зависимости всякихъ переживаній вообще отъ субъекта; въ этомъ строѣ идей возникло извѣстное, обыкновенно связываемое съ именемъ Локка, въ дѣйствительности же принадлежащее, повидимому, Галилею ученіе о субъективности чувственныхъ качествъ, отъ котораго философія снова вернулась къ признанію субъективнаго характера всѣхъ безъ исключенія переживаній. Это выразилось въ современномъ понятіи психологіи, какъ

[1]) Эту точку зрѣнія настойчиво въ своей теоріи познанія развиваетъ главный представитель такъ называемой имманентной философіи Вильгельмъ Шуппе.

«науки о переживаніяхъ въ зависимости отъ переживающихъ индивидовъ». Но указаніе на субъективный характеръ всѣхъ безъ исключенія переживаній не исключаетъ нисколько возможности ихъ объективнаго и общеобязательнаго познанія. «Субъективный» характеръ переживаній, какъ таковыхъ, есть—съ точки зрѣнія теоріи познанія—ихъ объективный признакъ, т. е. объектъ научнаго изслѣдованія. На основаніи этого субъективизма переживаній принципіально отрицать возможность ихъ объективнаго познанія значило бы на основаніи науки проповѣдывать скептицизмъ, подрывающій возможность всякой науки. Между тѣмъ, именно этимъ и притомъ въ самой наивной формѣ занимался г. Михайловскій. Есть для него, впрочемъ, смягчающія обстоятельства: его ввели въ соблазнъ, во-первыхъ, Контъ, отрицавшій изъ-за «субъективнаго» характера переживаній самую возможность ихъ научнаго познанія, самую возможность научной психологіи; во-вторыхъ, Ланге, по странному недоразумѣнію въ физіологіи органовъ чувствъ и психофизіологіи видѣвшій ключъ къ теоріи познанія, и, въ-третьихъ, Гельмгольтцъ, на основаніи той же физіологіи чувствъ пытавшійся оживить гносеологически неясныя и несостоятельныя идеи Локка и несостоятельное и противорѣчивое ученіе Канта о данной въ опытѣ дѣйствительности, какъ продуктѣ субъекта и «вещи въ себѣ» [1]).

[1]) Вліяніе Конта и Ланге на г. Михайловскаго было непосредственное, взгляды же Гельмгольтца были, повидимому, извѣстны ему только изъ вторыхъ рукъ. См. сочиненія, т. III, Записки Профана I, «О жаждѣ познанія» стр. 330—354, гдѣ цитируется лекція г. Добровольскаго, популяризирующая идеи Гельмгольтца, истолковываемыя г. Михайловскимъ, какъ научное подтвержденіе его собственнаго субъективизма. Гносеологическую критику Ланге и Гельмгольтца даетъ Лаасъ, I. с. III, 572—597 и 613—630. На это (психофизіологическое) направленіе въ неокантіанствѣ огромное вліяніе оказалъ Шопенгауеръ. См. также статью Бердяева: «Ф. А. Ланге и критическая философія» (Міръ Божій, іюль 1900 г.). Мнѣ кажется только, что самъ Бердяевъ не уяснилъ себѣ, что монистическая теорія познанія, которой онъ, повидимому, придерживается, не совмѣстима съ обычнымъ признаніемъ субъективности чувственныхъ качествъ, этой основы психофизіологическаго субъективизма, смѣшивающаго проблему психологическую съ гносеологической и открывающаго настежь двери дуализму въ теоріи познанія.

Г. Михайловскій, повидимому, серьезно думалъ, что свой субъективный методъ въ соціологіи онъ выводитъ изъ послѣдняго слова европейской положительной науки, хотя на самомъ дѣлѣ это былъ нелѣпый выводъ изъ если можно такъ выразиться—дѣтскаго лепета нарождавшейся критической теоріи познанія. Несообразность своего вывода г. Михайловскій могъ бы усмотрѣть изъ того, что въ глазахъ психофизіологическаго субъективизма, который есть лишь особая разновидность феноменализма, и форма и содержаніе опыта «субъективны», и въ этомъ смыслѣ всѣ данныя опыта равны между собой. Кромѣ того, ему не трудно было бы замѣтить, что критицисты вродѣ Ланге, выдвигая психофизіологическій субъективизмъ, не думали вовсе подрывать возможность или сокращать область объективнаго познанія, а лишь указывали, что за рѣшеніями положительной науки стоятъ такъ или иначе вѣчныя метафизическія проблемы. Ихъ субъективизмъ, въ прямую противоположность субъективизму г. Михайловскаго, былъ настроенъ не противъ, а скорѣе въ пользу метафизики, и въ то же время отнюдь не поощрялъ научнаго скептицизма. Между тѣмъ г. Михайловскій вдохновлялся этими писателями противъ метафизики и у нихъ же черпалъ аргументы противъ научнаго познанія въ соціологіи.

Мы можемъ, послѣ всего сказаннаго, какъ мнѣ кажется съ большей рѣшительностью и ясностью, чѣмъ формалисты въ теоріи познанія, формулировать, въ чемъ состояла и состоитъ—съ философской точки зрѣнія—грубая ошибка субъективизма и субъективнаго метода. Съ точки зрѣнія психологіи, все, по самому ея объекту, «субъективно», т. е зависитъ отъ психологическаго субъекта, но въ тоже время принципіально доступно объективному познанію; между тѣмъ съ точки зрѣнія теоріи познанія субъективное есть индивидуально-психическое (не воспроизводимое во всякомъ данномъ сознаніи) въ противоположность всеобще-психическому (воспроизводи-

мому) и потому совершенно не входитъ въ матеріалъ научнаго познанія. Такимъ образомъ, «субъективное» научной психологіи и «субъективное» теоріи познанія совершенно различныя понятія. Субъективное психологіи г. Михайловскій смѣшалъ съ субъективнымъ теоріи познанія и потому провозгласилъ первое на ряду со вторымъ одинаково недоступнымъ объективному познанію. Субъективному психологіи (психическому, душѣ) противостоитъ объективное естествознанія (физическое, вещь); оба объективны съ точки зрѣнія теоріи познанія т. е. познаваемы; субъективному теоріи познанія (т. е. недоступному для переживанія всякимъ даннымъ сознаніемъ и потому несообщимому) противостоитъ вся область воспроизводимыхъ и сообщимыхъ или познаваемыхъ переживаній, все объективное (безраздѣльно и безразлично—какъ душевное, такъ и вещное, наглядное).

Съ точки зрѣнія теоріи познанія «субъективный методъ» есть нелѣпость и что еще хуже, ложь, стремящаяся подорвать [1]) самую возможность познанія «человѣческаго». Но въ созданіи этой лжи, какъ всегда, участвовали и элементы истины. Вѣрно, что во всякомъ эмпирическомъ человѣкѣ познаніе существующаго вообще, и человѣческаго, въ частности, пропитано элементами субъективными, вѣрно, что одной изъ могущественныхъ силъ, опредѣляющихъ характеръ этихъ элементовъ, является вся совокупность нравственно-общественныхъ свойствъ субъекта, напр., его понятія о должномъ (его телеологическая оцѣнка). Вѣрно, что для познанія человѣческихъ чувствъ и переживаній вообще, а стало быть, и поступковъ, необходимъ «сочувственный опытъ». Мы его толкуемъ еще болѣе «субъективистически», чѣмъ г. Михайловскій: психологически человѣкъ никогда не

---

[1]) Я, конечно, понимаю тутъ ложь въ объективномъ смыслѣ, и такимъ образомъ ни малѣйшимъ образомъ не посягаю на субъективную правдивость г. Михайловскаго, которую, наоборотъ, оцѣниваю очень высоко.

переживаетъ чужихъ душевныхъ состояній, а всегда первоначально вкладываетъ свои собственныя состоянія въ чужое тѣло и, такимъ путемъ, нѣкоторымъ образомъ, одушевляетъ его, создаетъ по своему образу и подобію чужое «я». Все это вѣрно, но тѣмъ не менѣе психологія раскрываетъ намъ, въ чемъ заключается принципіальная и постоянно расширяющаяся въ исторіи возможность объективнаго познанія человѣческаго. Психологія и теорія познанія учатъ—и всѣ нововведенія, поправки и ограниченія, въ сущности, только воспроизводятъ и укрѣпляютъ это старое ученіе что въ цѣлостныхъ переживаніяхъ душевная жизнь всегда проявляется всетаки въ трехъ принципіально различимыхъ дѣятельностяхъ или опредѣленіяхъ [1]). Человѣкъ мыслитъ, чувствуетъ и хочетъ. При этомъ человѣкъ обладаетъ эмпирически ограниченной, но неопредѣленно растущей и потому въ идеѣ безпредѣльной способностью мыслить (представлять) свои (прежде всего), а затѣмъ и чужія чувствованія и хотѣнія. Человѣкъ способенъ мыслить не только воспріятія, но также чувствованія и хотѣнія, превращая ихъ въ представленія; «сочувственный опытъ» есть мышленіе чужихъ мыслей, чувствованій и хотѣній. Какъ бы ни необходимо было для этого ихъ субъективно переживать, такое субъективное переживаніе опредѣленій чужого сознанія глубоко отлично отъ ихъ мышленія. Первое дѣйствительно субъективно, второе же есть дальнѣйшая ступень, принципіально отличная отъ первой,—ступень объективаціи. Въ мышленіи всегда мыслящій противополагаетъ себя мыслимому, дѣвственное единство сознанія распадается тутъ на субъектъ и объектъ. Рождается изъ цѣлостнаго единства переживаній объективное мышленіе—познаніе. Субъектъ всегда психологически и индивидуально тріединъ, онъ—мыслящій, чувствующій и хотящій, но гносеологически онъ

[1]) Ср. Rehmke. Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. Lpg. 1894. Я нарочно для большей ясности упрощаю въ нижеслѣдующемъ свой способъ выраженія.

единъ, онъ—только мыслящій, т. е. познающій. Познавать значитъ въ конечномъ счетѣ—только мыслить. Это не значитъ, что познающій долженъ опустошить свою душу, очистивъ ее отъ чувствованій и хотѣній; это значитъ только, что задача мышленія и, стало быть, познанія требуетъ, чтобы все было превращено—въ объектъ, которому противостоялъ бы «схватывающій» этотъ объектъ чистый субъектъ познанія. Въ этомъ субъектѣ дѣйствуютъ, конечно, чувство и воля; но вся сила этого чувства и все могущество этой воли направлены на одну цѣль—объективнаго познанія. Индивидуальный (эмпирическій) субъектъ никогда не въ состояніи всецѣло отдаться чувству и волѣ познаванія, которыя во всей своей полнотѣ осуществляются лишь въ коллективномъ, или соборномъ творчествѣ науки.

Для субъекта сознанія весь міръ—его содержаніе, и въ этомъ отношеніи всѣ части міра одинаково подвластны ему. Міръ, какъ объектъ, весь принципіально познаваемъ, т. е. доступенъ опытному познанію. Непознаваемость начинается тамъ, гдѣ человѣкъ опытнымъ путемъ хочетъ вернуться въ потерянный рай цѣлостныхъ переживаній, возстановить единство субъекта и объекта [1]).

Психическое есть такой же объектъ познанія, какъ и вещное, и притомъ во всей полнотѣ своихъ трехъ опредѣленій. Различеніе объективнаго (общеобязательнаго) и субъективнаго и въ области вещей есть плодъ долгаго и труднаго историческаго процесса: дикарь часто не отличаетъ представленія вещи отъ самой вещи, названія отъ его носителя и т. п. Но процессъ духовнаго развитія во всѣхъ отношеніяхъ содѣйствуетъ и объективному познанію психическаго, человѣческаго. Теоретики субъективнаго метода совершенно правильно указываютъ на необходимость въ извѣстной мѣрѣ «переживать» чужія состоянія для того, чтобы адэкватно мыслить ихъ и

[1]) Здѣсь заключается корень метафизической проблемы.

воспроизводить. Духовное развитіе человѣка, утончая и, если можно такъ выразиться, разнообразя его душу, дѣлаетъ субъекта познанія все болѣе и болѣе способнымъ къ разностороннему «сочувственному опыту», и въ то же время все яснѣе и яснѣе вырисовываетъ передъ нимъ гносеологическій идеалъ чистаго познанія, который исключаетъ всякій субъективизмъ. «Сочувственный опытъ», переживаніе чужихъ душевныхъ состояній есть лишь ступень къ научному познанію, и ступень только въ томъ случаѣ безопасная, если ступающій на нее руководится идеаломъ чистаго познанія. «Субъективный методъ» утверждаетъ невозможность познавать переживаемое и пережитое и потому, ради субъективнаго момента—переживанія, въ сущности отказывается отъ дѣйствительно научнаго момента—объективнаго познанія, сознательно подчиняя второй моментъ первому. Но истинное познаніе существуетъ только тамъ, гдѣ переживанія суть только—матеріалъ. Наука о духѣ (о человѣкѣ) ставитъ своимъ служителямъ требованіе: переживая все человѣческое, всѣ эти переживанія превращать въ объектъ познанія. Если оказывается субъективный остатокъ, то онъ не принадлежитъ къ наукѣ, какъ таковой. Между тѣмъ «субъективный методъ» сознательно подчиняетъ науку ея матеріалу — переживаніямъ и индивидуально - психологическую ограниченность эмпирическаго субъекта познанія возводитъ въ методическій принципъ. Додуманный до конца это—полнѣйшій скептицизмъ. Скептицизмъ, устанавливающій методическіе принципы, вотъ—по истинѣ забавное зрѣлище, являемое намъ самобытной русской соціологіей.

Принципіальное завершеніе свое научный объективизмъ получаетъ въ признаніи, что, во-первыхъ, наукѣ доступна вся область объекта, и что, во-вторыхъ, наука—каковы бы ни были внѣ ея лежащія высшія цѣли—стремится всегда познавать то, что есть, стре-

мится къ достиженію общеобязательной истины о сущемъ и сознательно никогда не ставитъ должное на мѣсто сущаго, желаемое на мѣсто истины. Это—два основныхъ принципа самосознающей и самоуважающей науки. Подвергая сомнѣнію первый принципъ, «субъективный методъ» проповѣдуетъ научную трусость; отрицая второй, онъ вводитъ въ научное мышленіе прямо безнравственное начало, подрываетъ научную этику [1]). Этическая точка зрѣнія первенствуетъ надъ научной (приматъ практическаго разума), но это не есть вовсе доводъ въ пользу субъективнаго метода въ смыслѣ внесенія этической точки зрѣнія въ научное изслѣдованіе. Методическій принципъ самоцѣльности научнаго знанія покоится на сознаніи, что всякая другая точка зрѣнія, кромѣ истинности, a priori не можетъ не фальсифицировать научнаго изслѣдованія, такъ какъ, по существу, внесеніе такой точки зрѣнія есть вторженіе чувствованій и хотѣній въ сферу мышленія, не какъ его матеріала и средствъ, а какъ равноправныхъ съ нимъ факторовъ. Въ созиданіи объективнаго міра науки мышленіе самодержавно и не можетъ терпѣть вмѣшательства никакой другой силы. Познавать значитъ—только мыслить, повинуясь волѣ чистаго познаванія. Отсюда безусловный принципъ научной этики: разсматривать все исключительно sub specie veritatis. Научное мышленіе требуетъ абсолютной автономіи интеллектуальной совѣсти. Сказанному, конечно не противорѣчитъ тотъ фактъ, что въ человѣческой исторіи неоднократно заблужденія оказывались полезными. Но если на этомъ основаніи возвести въ принципъ—свободу лгать себѣ и другимъ, то это было бы нелѣпо и безнравственно и принесло бы неисчислимый вредъ. Проповѣдники великихъ и плодотворныхъ заблужденій

[1]) Эти утвержденія слѣдуетъ понимать въ чисто объективномъ смыслѣ, не посягающемъ ни на чью личную нравственность и правдивость.

всегда беззавѣтно вѣрили въ ихъ истинность, и въ этомъ не только субъективное, но и объективное оправданіе ихъ проповѣди, которая несла въ міръ пользу и была велика не какъ заблужденіе, а какъ дѣйственная вѣра, какъ практическая правда. И эта вѣра, эта правда дѣлала съ психологическою необходимостью ея носителей особенно чуткими и къ воспріятію нѣкоторыхъ сторонъ объективнаго міра.

Служа въ жизни интересамъ опредѣленнаго класса, нельзя, сознательно стремясь къ истинѣ, въ тоже время разсматривать существующее, какъ таковое, съ классовой точки зрѣнія. Бердяевъ превосходно показываетъ это и тѣмъ вводитъ такъ называемую «классовую точку зрѣнія» въ поставляемыя ей философскимъ идеализмомъ границы эмпирически-случайной благопріятной психологической предпосылки нахожденія истины. Возведеніе классовой точки зрѣнія въ необходимую, сознательно принимаемую норму истины есть лишь особый видъ того, что г. Михайловскій проповѣдовалъ подъ названіемъ субъективнаго метода. Отсюда—близость методической точки зрѣнія ортодоксальнаго марксизма къ точкѣ зрѣнія г. Михайловскаго; въ этомъ заключается общія той и другой—гносеологическая ложь и психологическая правда.

Какъ классовая точка зрѣнія не есть критерій истины, такъ интересы класса не суть критерій должнаго. Я признаю истину не потому, что она выражаетъ точку зрѣнія класса, представителемъ котораго я себя чувствую, или благопріятна ему; наоборотъ, я потому сталъ на точку зрѣнія этого класса, что въ ней я нашелъ истину. Я признаю такіе-то идеалы цѣнными не потому, что они—идеалы даннаго (моего) класса; наоборотъ я выбираю эти идеалы потому, что они выражаютъ то, что я считаю цѣннымъ. Моя интеллектуальная совѣсть и моя этическая совѣсть сами даютъ себѣ законы, онѣ—безусловно автономны. Съ точки зрѣнія этихъ законовъ я изслѣдую

конкретную дѣйствительность и оцѣниваю ее. Истина и идеалъ не заимствуютъ своего достоинства отъ классовой точки зрѣнія, а сообщаютъ ей это достоинство.

Такова точка зрѣнія философскаго идеализма. Принципіально, это — внѣклассовая, общечеловѣческая точка зрѣнія, и было бы нечестно и смѣшно утаивать это. Г. Михайловскій всегда совершенно правильно отстаивалъ самозаконность этической совѣсти, о которой столь часто забываютъ ортодоксальные марксисты, но его субъективный методъ требуетъ сознательнаго подчиненія истиннаго (совѣсти интеллектуальной) должному (совѣсти этической), а такъ какъ этическая совѣсть общественнаго человѣка, какъ справедливо указывалъ еще до марксистовъ самъ г. Михайловскій, въ общемъ есть продуктъ его общественно-классоваго положенія, то этимъ, чрезъ посредство этической совѣсти, устанавливается та же самая зависимость интеллектуальной совѣсти отъ «классовой точки зрѣнія», на которую напираетъ ортодоксальный марксизмъ. Ошибка и г. Михайловскаго, и ортодоксальнаго марксизма состоитъ въ возведеніи соціально-психологическаго факта въ гносеологическую норму.

«Субъективный методъ» г. Михайловскаго и классовая точка зрѣнія ортодоксальнаго марксизма суть весьма различныя порожденія и выраженія [1]) одного и того же философскаго міросозерцанія—релятивистическаго позитивизма. Основная мысль этого направленія—относительность истины и нравственнаго закона. Г. Михайловскій, всю жизнь сидя въ клѣткѣ позитивизма, терзался тоской по абсолютной и цѣльной системѣ двуединой правды, правды-истины и правды-справедливости; ортодоксальный марксизмъ мнилъ, что

---

[1]) Я, конечно, предполагаю, что читателю извѣстно, въ какой мѣрѣ Марксъ и марксизмъ проникнуты объективизмомъ. Психологически этотъ объективизмъ, которому Марксъ обязанъ, въ значительной мѣрѣ, своимъ огромнымъ значеніемъ для науки, вытекалъ изъ полемической позиціи Маркса, какъ противника, съ одной стороны, утопическаго соціализма, съ другой—естественнаго права буржуазной *политической экономіи*.

онъ въ своей частичной и въ этомъ смыслѣ относительной (хотя абсолютно громадной) соціологической истинѣ обрѣлъ ключъ ко всякой истинѣ, разгадку мнимой относительности истины, какъ таковой. Огромная разница между г. Михайловскимъ и Марксомъ, разница между вѣчнымъ безпокойствомъ и неудовлетворенностью перваго и величавымъ спокойствіемъ и безапелляціонной самоувѣренностью второго, опредѣляется тѣмъ, что первый, помимо неутолимой жажды правды, дѣлающей его чрезвычайно привлекательнымъ умственнымъ типомъ, не принесъ съ собой ничего для положительной науки, тогда какъ второй соорудилъ безподобное научное зданіе, которое, даже если оно когда-нибудь и будетъ разрушено, дастъ для будущихъ и зодчихъ, и каменщиковъ богатѣйшій запасъ строительныхъ мотивовъ и матеріаловъ. Поэтому то Марксъ и марксизмъ могли совершить такое крупное дѣло въ самой жизни. Многое познавъ и угадавъ въ жизни, они дали ей могущественный толчокъ. Тогда какъ г. Михайловскій въ сокровищницу знаній бросилъ никуда негодный субъективный методъ и ни крупицы объективной истины, Марксъ далъ въ этомъ отношеніи едва-ли не больше другихъ соціальныхъ философовъ своего времени. Сблизивъ г. Михайловскаго съ Марксомъ и марксизмомъ, я считалъ своимъ долгомъ, руководясь стремленіемъ къ истинѣ и чувствомъ справедливости, указать и на огромное различіе въ ихъ значеніи, въ ихъ—sit venia verbo — объективной цѣнности.

II.

Рядомъ съ объективными формами познанія у Бердяева стоитъ объективный нравственный законъ. Бердяевъ, какъ мы уже сказали, вслѣдъ за большинствомъ нѣмецкихъ критицистовъ, объединяетъ въ общемъ понятіи объективной нормы законы мышленія и законъ нравственный. Въ этомъ объединеніи на мой взглядъ заклю-

чается крупная ошибка. Имъ стирается глубокое принципіальное различіе между логическими законами, между законами познанія бытія и нормами долженствованія. Въ противоположность нормативному пониманію законовъ логики, мы придерживаемся взгляда на нихъ, какъ на естественные законы мышленія. Естественный характеръ законовъ логики обнаруживается въ ихъ непосредственной очевидности и принудительности для всякаго нормально организованнаго и функціонирующаго человѣческаго сознанія. Противъ логическихъ законовъ никто не можетъ спорить, и, наоборотъ, всякій спорящій стремится, съ помощью ихъ принужденія, убѣдить своего противника. Съ этой точки зрѣнія, которая не имѣетъ ничего общаго съ натуралистически-селекціонной теоріей познанія, такъ какъ принимаетъ естественную принудительность законовъ логики за конечный фактъ, ни къ чему генетически и вообще причинно не сводимый, логическихъ ошибокъ въ строгомъ смыслѣ слова не существуетъ и не можетъ существовать. Мысль нашу мы можемъ выразить лишь очень несовершенно, прибѣгая къ утвердившемуся противоположенію формы и содержанія мышленія. Мы очень хорошо знаемъ и понимаемъ всю опасную неясность этого традиціоннаго противоположенія, которая даетъ себя знать при всякомъ его примѣненіи, и въ частности при примѣненіи къ мышленію [1]). Но несовершенство выраженія не подрываетъ правильности самаго указанія. Мы утверждаемъ, что ошибки всегда касаются содержанія и никогда не распространяются на логическую форму, какъ таковую. Такъ, если А дѣйствительно познано за А, то ни одинъ человѣкъ — какъ бы онъ ни хотѣлъ этого — не можетъ искренно считать или мыслить А за не-А. Нельзя мыслить вопреки законамъ логики. Когда кто-нибудь дѣ-

[1]) Ср. первыя страницы въ «Erkenntnisstheoretische Logik» Шуппе (Bonn, 1878). Этотъ классическій трудъ до сихъ поръ, къ сожалѣнію, мало оцѣненъ и еще менѣе извѣстенъ.

лаетъ такъ называемую «логическую» ошибку, это происходитъ отъ того, что элементы или содержанія, надъ которыми оперируетъ его логическое мышленіе, отличаются недостаточною ясностью [1]). Такъ я неясно схватываю признаки А и только потому могу ошибочно отождествлять его съ В, которое есть нѣкоторое не-А. Стоитъ только ясно схватить всѣ признаки А и всѣ признаки В, чтобы тотчасъ сама собой отпала возможность ошибочнаго сужденія: А есть В. Мы должны мыслить согласно законамъ тождества и противорѣчія, прежде всего въ томъ смыслѣ, что мы съ естественной необходимостью повинуемся въ нашемъ мышленіи этимъ законамъ. Логическое долженствованіе есть принудительность не Sollen, а Müssen. Изъ этой естественной необходимости вытекаетъ и на ней основывается и мнимо нормативный характеръ логическихъ законовъ: при помощи естественныхъ законовъ мышленія мы вскрываемъ въ нашемъ сознаніи не формальныя (логическія) ошибки его дѣятельности, которыхъ быть не можетъ, а ошибки въ тѣхъ содержаніяхъ, надъ которыми оперируетъ наше безошибочное, непогрѣшимое формальное мышленіе. Другими словами это можно выразить такъ: ошибки мышленія всегда состоятъ въ ошибочномъ «пониманіи» элементовъ, а не въ ошибкахъ относительно логической связи ихъ между собой. Какъ связать элементы (содержанія сознанія) — человѣкъ, въ силу естественной организаціи своего интеллекта, всегда знаетъ, но онъ часто не знаетъ самыхъ элементовъ и до ихъ познанія доходитъ долгимъ и труднымъ путемъ многообразнаго опыта. Безусловная очевидность математики основывается на томъ, что математика есть приложеніе принудительныхъ логическихъ

---

[1]) Отсюда видна правильность картезіанскаго критерія истины: истинно то, что я ясно и отчетливо усматриваю (Meditationes de prima philosophia III) и слов. Спинозы: если бы люди ясно понимали весь строй природы, то все въ немъ было бы для нихъ такъ же необходимо, какъ все то, о чемъ трактуетъ математика (Cogitata metaphysica II).

законовъ, къ чрезвычайно простымъ, совершенно прозрачнымъ, неоспоримымъ «содержаніямъ». Отсюда—вѣрный ходъ математическаго разсужденія, которымъ оно всецѣло обязано скудости своего опытнаго содержанія и непосредственной очевидности логической связи.

Логика, такимъ образомъ, описываетъ формы, въ которыхъ необходимо движется человѣческое мышленіе. Она не предписываетъ, ея нормы суть естественные законы мышленія.

Телеологическій критицизмъ предлагаетъ совершенно иную конструкцію: логическіе законы суть нормы, которымъ долженъ слѣдовать познающій или мыслящій субъектъ, если онъ хочетъ, чтобы его мышленіе имѣло общеобязательный характеръ. Эта точка зрѣнія также, конечно, признаетъ, что теорія познанія констатируетъ въ сознаніи логическіе законы, но въ то же время она необходимо объемлетъ собой возможность мышленія вопреки логическимъ законамъ. Это какъ разъ и отрицаетъ наша точка зрѣнія. Она не имѣетъ ничего общаго, какъ мы уже указывали, съ теоріей, объясняющей общеобязательныя логическія нормы путемъ естественнаго подбора; точно также ее не слѣдуетъ смѣшивать со взглядомъ, сводящимъ логическіе законы на законы ассоціаціи представленій.

Она не задаетъ и не рѣшаетъ вопроса ни объ родовомъ, ни объ индивидуальномъ генезисѣ логическихъ законовъ, а утверждаетъ только особую природу ихъ, характеризующуюся безусловной принудительностью для всякаго даннаго сознанія, которая и отличаетъ ихъ отъ всѣхъ другихъ нормъ.

Необходимость ихъ не есть необходимость телеологическая, выражаемая формулой: если хочешь познавать истину, слѣдуй логическимъ законамъ; это—естественная необходимость мышленія, выражающаяся въ невозможности мыслить вопреки логическимъ законамъ.

Любопытно, что объ этомъ, въ сущности, почти никто

не споритъ. Даже тѣ, кто съ особенной силой подчеркиваютъ нормативный характеръ логики, вынуждены признавать въ основныхъ логическихъ законахъ—тождества и противорѣчія—психологическій фактъ [1]). Смотря по вкусу и точкѣ зрѣнія, эти законы можно признавать либо непререкаемыми, либо тавтологическими [2]).

Признаніе естественной принудительности логическихъ законовъ пріобрѣтаетъ свой полный смыслъ, лишь при ихъ противоположеніи этическимъ и эстетическимъ нормамъ. Телеологическій критицизмъ координируетъ эти два вида «законовъ», объединяя въ общемъ понятіи «нормы», то направленіе, которое защищаемъ мы, и которому мы присвоили бы названіе гносеологическаго позитивизма [3])

---

[1]) Яркій примѣръ—самый авторитетный изъ современныхъ нѣмецкихъ логиковъ, Зигвартъ. См. въ особенности во 2-мъ изданіи его «Логики» т. I, § 14, «Die objective Gültigkeit des Urteiles und das Princip der Identität». Зигвартъ, въ сущности, все время колеблется между нормативнымъ и аналитически-объяснительнымъ (или позитивнымъ) пониманіемъ логики. Единственный писатель, у котораго нормативное пониманіе логики и теоріи познанія, выступаетъ безъ компромиссовъ и половинчатости, это, кажется, Виндельбандъ. Превосходная маленькая «Логика» Липпса открывается слѣдующимъ заявленіемъ: «Логика есть ученіе о формахъ и законахъ мышленія. Говорить прямо, что она есть наука о нормативныхъ законахъ мышленія или ученіе о томъ, какъ правильно мыслить, нѣтъ надобности, такъ какъ мы всегда правильно мыслимъ въ той мѣрѣ, въ какой мы мыслимъ. Если въ обозначеніи логики, какъ науки о нормахъ, должно заключаться указаніе на противоположность между ней и науками о фактахъ, то такое обозначеніе было бы совершенно неумѣстнымъ». Но за этимъ признаніемъ естественной необходимости логическаго мышленія тотчасъ слѣдуетъ поворотъ въ духѣ телеологическаго критицизма. «Вопросъ о томъ, что должно (solle) дѣлать, всегда можетъ быть сведенъ на вопросъ о томъ, что необходимо (müsse) дѣлать для того, чтобы достичь опредѣленной цѣли; и этотъ вопросъ опять таки равнозначущъ съ вопросомъ, какъ фактически достигается эта цѣль». (Th Lipps. Grundzüge der Logik, Hamburg und Leipzig 1893, S. 1). Тутъ совмѣщены двѣ, на нашъ взглядъ, непримиримыя точки зрѣнія.

[2]) Тавтологическими ихъ считаетъ Лаасъ, который въ своей полемикѣ съ Виндельбандомъ правильно указалъ, что Кантъ считалъ основные законы логики аналитическими сужденіями a priori. См. Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie VIII (1884). Ueber teleologischen Kriticismus.

[3]) Это названіе (позитивизмъ) имѣетъ дурной или, по крайней мѣрѣ, не подходящій историческій привкусъ. Слѣдуетъ замѣтить, что, выбирая его, мы заранѣе желали-бы отклонить пониманіе его, какъ въ

рѣшительно противополагаетъ т. н. формальные законы мышленія и законы бытія, какъ естественно-принудительные и ненарушимые, нормамъ этики и эстетики, какъ свободно признаваемымъ и нарушаемымъ. Мы нарочно сказали сейчасъ: формальные законы мышленія и законы бытія, и такимъ, образомъ, выдѣлили изъ этой категоріи т. н. принципы познанія, (напр., причинность, непрерывность измѣненія и т. п.). Эти принципы или понятія, которыя такъ же, какъ и законы логики констатируются нами, когда мы анализируемъ свое мышленіе или познаніе, представляются однако глубоко отличными отъ законовъ логики. Теорія познанія такъ же, какъ и логика, сводится къ аналитическому описанію—но не общихъ «формъ», а наиболѣе общихъ «содержаній» и «принциповъ» познанія. По существу дѣла, вслѣдствіе неразрывной связи между

смыслѣ психогенетическаго эмпиризма, такъ и въ смыслѣ сенсуализма. Моя точка зрѣнія на логику и теорію познанія, сложившаяся совершенно самостоятельно, была уже въ общихъ чертахъ формулирована въ статьѣ «Свобода и историческая необходимость» (въ «Вопросахъ философіи и психологіи» за 1897 г.). Развиваемый мною выше взглядъ на логическія нормы и на природу ошибки почти совершенно совпадаетъ съ возрѣніемъ, высказаннымъ Шуппе въ статьѣ: Die Normen des Denkens (Vierteljahresschrift für Wissenschaftlichen Philosophie VII), съ которой я познакомился уже послѣ того, какъ настоящее предисловіе было набрано. Совпаденіе это вполнѣ понятно, потому что я стою въ общемъ на почвѣ теоріи познанія, самымъ авторитетнымъ выразителемъ которой является Шуппе. Но Шуппе, настаивая на неотдѣлимости въ познаніи матеріальнаго и формальнаго момента, совершенно иначе формулируетъ тѣ мысли, для выраженія которыхъ я, наоборотъ, вполнѣ сознательно прибѣгъ къ противоположенію формы и содержанія познанія. Конечно, Шуппе правъ, подчеркивая неразрывность формы и содержанія въ мышленіи, но за всѣмъ тѣмъ именно ихъ традиціонное различеніе и разграниченіе, условное значеніе котораго я хорошо понимаю, позволяетъ чрезвычайно выразительно формулировать сущность «ошибки» и подчеркнуть неизгрѣшимость формальнаго мышленія. Очень важно установить, что понятіе «ошибки» можетъ быть относимо только къ содержанію; важно это потому, что психологическая проблема ошибки не представляетъ никакихъ принципіальныхъ трудностей. Въ трудахъ голландскаго философа Геймана тоже развивается возрѣніе на теорію познанія, очень близкое къ моему. См. его статью «Erkenntnisstheorie und Psychologie». (Philosophische Monatshefte XXV, 1889, 1, 2, S. 1—28). основныя мысли которой воспроизводятся въ его большомъ трактатѣ «Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens» (Leiden u. Leipzig 1894) S. 69—74. Геймансъ, между

формой и содержаніемъ мышленія, переходъ отъ логики къ теоріи познанія, и наоборотъ, нечувствителенъ, и этимъ объясняется строго гносеологическій характеръ новѣйшей логики. Логика и теорія познанія въ сущности лишь два отдѣла одной науки, заключающейся въ описаніи общихъ содержаній, законовъ и условій всякаго знанія. Но эти два отдѣла глубоко отличаются въ томъ отношеніи, что логика, съ ея законами тождества и противорѣчія во главѣ, описываетъ условія непротиворѣчиваго познанія даннаго содержанія, между тѣмъ какъ теорія познанія, изслѣдуя наиболѣе общія его содержанія, неизбѣжно—и это фундаментальный фактъ, котораго никакая логика и никакая «обработка» не можетъ устранить именно потому, что это фактъ — наталкивается на противорѣчія въ этихъ содержаніяхъ. Вопреки Бердяеву (см. стр. 106 и слѣд.) я вижу въ Кантовскомъ

прочимъ, правильно указываетъ, что въ основѣ теорія познанія по существу лежитъ анализъ показаній сознанія, и что въ этомъ смыслѣ не можетъ быть никакой принципіальной противоположности между теоріей познанія и аналитическимъ описаніемъ познанія, которое онъ такъ-же, какъ прежде и я, называетъ психологіей познанія. Отъ этой терминологіи—ради избѣжанія недоразумѣній—лучше отказаться и тѣмъ, кто рѣшительно отвергаетъ нормативный характеръ теоріи познанія. Обычно противъ внесенія психологіи въ теорію познанія возражаютъ указаніемъ, что вопросъ о происхожденіи познанія и вопросъ о его цѣнности или истинности суть два различные вопроса. Но гносеологическое описаніе и не задается психогенетическимъ вопросомъ, а изслѣдуетъ готовое (данное) сознаніе, разлагая его на самые общіе и первичные элементы. Оно не есть психологія въ точномъ спеціально-научномъ смыслѣ слова, но отличіе его отъ психологіи заключается не въ его нормативномъ характерѣ въ противоположность описательному психологіи, не въ матеріалѣ его изслѣдованія, а также не въ общихъ пріемахъ послѣдняго. Теорія познанія отличается отъ психологіи въ выше (см. стр. XV—XVI) опредѣленномъ нами смыслѣ—своей задачей и вытекающей изъ нея точкой зрѣнія. Совершенно вѣрно, мнѣ кажется, формулируетъ различіе между теоріей познанія и психологіей Ремке, который говоритъ: «Никогда психологія не спрашиваетъ (какъ теорія познанія. П. С.) о бытіи или истинѣ вообще, но всегда—объ особенномъ бытіи душевнаго даннаго; ея задача есть установленіе не того, какъ душа достигаетъ познанія или истины вообще, а того, что есть истина въ отношеніи души, какъ особеннаго конкретнаго» (Joh. Rehmke. Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, Lpg. 1894, S. 147). Подъ конкретнымъ Ремке разумѣетъ все измѣняющееся (см. 1. с. 6 и сл.) и въ томъ числѣ человѣческую душу.

ученіи о противорѣчіяхъ не слабую сторону, а великое открытіе и вѣчное (по существу) пріобрѣтеніе теоріи познанія. Всѣ основныя противорѣчія мышленія такъ или иначе связаны съ противорѣчіемъ необходимости и свободы. Бердяевъ думаетъ устранить это противорѣчіе указаніемъ на то, что необходимость есть категорія гносеологическая, а свобода — категорія психологическая. Этого отвода, по моему, совершенно нельзя принять. Меня удивляетъ, что Бердяевъ не видитъ или игнорируетъ глубокую, засвидѣтельствованную и исторіей, связь между категоріями свободы и субстанціи (субстанціальности). Духовная, одухотворенная субстанція является носителемъ свободы. Свобода есть способность производить дѣйствія, не опредѣляясь къ тому ничѣмъ постороннимъ, чуждымъ, другимъ, независимость отъ непрерывной причинной связи, а такой способностью обладаетъ лишь субстанція. Если свобода въ обычномъ, анимистическомъ пониманіи есть категорія психологическая, ибо мы называемъ свободными только одухотворенныя, или одушевленныя субстанціи, то для противоположенія необходимости или причинности совершенно достаточно категоріи субстанціи, въ абсолютномъ смыслѣ causa sui, или въ болѣе ограниченномъ смыслѣ созданной, но творческой причины всѣхъ своихъ дѣйствій. Для Спинозы проблема свободы не существовала, какъ самостоятельная проблема, не столько потому, что онъ—какъ извѣстно всѣмъ и каждому—былъ «детерминистомъ», сколько потому, что для него реальный принципъ причинности совпадалъ съ логическимъ принципомъ обоснованія. Въ силу этого для Спинозы дѣйствія абсолютной субстанціи (causa sui), Бога необходимо (логически-реально) вытекали изъ его существа (= понятія). Съ этой точки зрѣнія абсолютнаго тождества логическаго и реальнаго, необходимость должна совпадать со свободой, самоопредѣленіе субстанціи—съ безусловнымъ предопредѣленіемъ ея, и Богу присуща свободная необходимость. Если же отрѣшиться отъ этой логически-меха-

ической точки зрѣнія и въ то же время сохранить понятіе субстанціи, то его связь съ понятіемъ свободы выступитъ съ полной ясностью. Эта связь и обнаруживается совершенно ясно какъ въ докантовской метафизикѣ, у Декарта и Лейбница (несмотря на весь «детерминизмъ» послѣдняго), такъ и въ позднѣйшей спиритуалистической метафизикѣ, напримѣръ, у Лотце. Недаромъ также новѣйшій детерминизмъ въ лицѣ Юма и Канта выступилъ противъ ученія о душевной субстанціи. Логическое свое завершеніе эта критика теоріи субстанціальной души получаетъ въ спиритуалистической метафизикѣ Вундта, въ которой даже высшее онтологическое единство мыслится не какъ субстанція, а какъ дѣятельность. Любопытно, что съ этой точки зрѣнія—въ противоположность Спинозовой — понятіе необходимости должно логически поглощаться понятіемъ свободы, такъ какъ высшая дѣятельность, обусловливающая собой весь міровой процессъ, всякую необходимость, въ томъ числѣ и логическую, сама ничѣмъ, конечно, не опредѣляется. Философія дѣйственности или актуальности, такимъ образомъ, на высшей ступени своихъ онтологическихъ обобщеній лишь въ иной формѣ выражаетъ основное содержаніе понятія субстанціи. На этомъ, между прочимъ, и обнаруживается, что, какъ ни велико историческое и научно-эмпирическое значеніе критики, направленной противъ понятія душевной субстанціи, за этой критикой нельзя все-таки признать окончательной метафизической цѣнности. Мы считаемъ аргументы Лотце [1]) въ пользу субстанціальнаго пониманія души метафизически неопровержимыми. Для насъ именно понятіе душевной дѣятельности требуетъ понятія душевной субстанціи. Въ понятіе же субстанціи входитъ самоопредѣленіе и самодѣятельность.

Ссылкой на психологическій характеръ нельзя устранить категоріи субстанціи изъ инвентаря общихъ соде р-

[1]) Metaphysik (2-te Aufl. Leipzig 1884), S. 476—477.

жаній нашего познанія, отнять у нея гносеологическое значеніе. Даже, если признать, что субстанція, какъ творческое нѣчто, можетъ мыслиться нами только, какъ духовное начало, то и такое указаніе нисколько не посягаетъ на гносеологическое значеніе этой категоріи, а составляетъ лишь одинъ изъ аргументовъ въ пользу спиритуалистической метафизики. Таково и на самомъ дѣлѣ мое убѣжденіе: въ мірѣ физическомъ субстанція можетъ быть динамическимъ или энергетическимъ пониманіемъ совершенно устранена, но надъ духовными субстанціями, или, вѣрнѣе, надъ духовной субстанціей метафизическая редукція безсильна. Субстанція міра есть духъ, и міровой духъ есть субстанція.

Итакъ, категоріи свободы и субстанціи находятся въ нашемъ познаніи. Я предвижу, что эти категоріи обозовутъ мнимыми категоріями. Я готовъ согласиться съ этимъ опредѣленіемъ, поскольку, дѣйствительно, опытное познаніе невозможно при примѣненіи этихъ понятій— это какъ разъ и доказывалъ Кантъ въ своей «Критикѣ чистаго разума» [1]). Но я исхожу изъ того, что теорія познанія не предписываетъ, а описываетъ и анализируетъ. А точно и полно описывая наиболѣе общія содержанія нашего познанія, она наталкивается на обѣ категоріи, субстанціи и свободы. Телеологическая проблема (въ духѣ нормативнаго критицизма) возникаетъ для теоріи познанія лишь на дальнѣйшей ступени, послѣ описанія и анализа познанія и какъ необходимый результатъ его. Описывая общія содержанія и принципы познанія, гносеологія устанавливаетъ понятіе опыта, или объясненія даннаго и показываетъ, что для пониманія

[1]) Долженъ, однако, оговориться, что понятіе душевной субстанціи, быть можетъ, имѣетъ право на существованіе не только въ метафизикѣ, но и въ психологіи, какъ спеціальной наукѣ. Ср. Кюльпе «Введеніе въ философію», стр. 228—243 только что вышедшаго русскаго перевода (подъ ред. Струве и съ библіогр. дополненіями Я. Н. Колубовскаго). Во всякомъ случаѣ, понятіе душевной субстанціи есть психологическое понятіе, пограничное съ метафизикой, и даже прямо общее психологіи съ метафизикой.

(въ смыслѣ опыта) даннаго необходимо безусловное слѣдованіе принципу причинности, какъ нормѣ познанія. Но это телеологическое значеніе принципа причинности есть лишь необходимое слѣдствіе его фактическаго значенія: понимать въ смыслѣ опыта значитъ причинно понимать (scire est per causas scire) [1]). Кромѣ того, причинное пониманіе фактовъ неотдѣлимо отъ воспріятій и, въ силу этого, раздѣляетъ всю принудительность цѣльной системы воспріятій [2]).

Итакъ, категоріи субстанціи и свободы присутствуютъ въ нашемъ сознаніи, хотя опытное познаніе несовмѣстимо съ ихъ примѣненіемъ и подрываетъ наивное ихъ признаніе. Эти категоріи находятся въ непримиримомъ противорѣчіи съ закономъ или принципомъ причинности (необходимости), на которомъ основано всякое опытное познаніе. Что изъ этого слѣдуетъ? Ясно, что *въ сферѣ опыта непримиримы противорѣчія между самыми общими содержаніями и принципами познанія*. Опытнымъ путемъ невозможно построить удовлетворяющаго цѣлостнаго человѣка ученія о дѣйствительности, или онтологіи. Для этого необходимо выйти изъ предѣловъ опыта, словомъ необходима метафизика, которая есть несомнѣнно ученіе о трансцендентномъ, т. е. о томъ, что не дано въ опытѣ и не можетъ быть имъ раскрыто. Подъ опытомъ мы разумѣемъ опирающуюся на законъ причинности обработку нашихъ воспріятій и представленій [3]).

Такой обработкѣ доступенъ далеко не весь запасъ нашихъ душевныхъ переживаній, и та доля переживаній, которая не поддается «опыту» (въ этомъ смыслѣ), представляетъ матеріалъ для метафизическаго синтеза. Такимъ образомъ, рядомъ съ опытнымъ и позитивнымъ

[1]) См. вышеприведенную цитату изъ «Логики» Липпса.

[2]) Эта мысль требовала бы дальнѣйшаго развитія, которое мы надѣемся со временемъ дать въ другомъ мѣстѣ и въ другой связи.

[3]) Я ставлю рядомъ воспріятія и представленія потому, что подъ первыми я разумѣю лишь данныя такъ называемаго внѣшняго опыта.

синтезомъ, мы ставимъ синтезъ метафизическій. Между тѣмъ какъ позитивный синтезъ принципіально-логически не долженъ пользоваться метафизикой, послѣдняя можетъ и должна пользоваться всѣми богатствами опыта для созданія цѣльной картины міра. Такъ какъ метафизическому синтезу доступны, какъ мы только что сказали, всѣ богатства «опыта», и кромѣ того онъ ищетъ обнять всю ту область человѣческихъ переживаній, которая не подлежитъ вѣдѣнію опыта, то очевидно, что по существу метафизика гораздо богаче опыта и гораздо ближе его къ дѣйствительности, т. е. къ полнотѣ человѣческихъ переживаній. Только метафизика можетъ дать сознанію современнаго человѣка, обладающаго сокровищами положительнаго знанія, цѣлостность, полноту, единство и гармонію міросозерцанія.

III.

Этическая проблема заключается въ утвержденіи общеобязательнаго нравственнаго закона. Мы должны начать опять съ гносеологическаго анализа относящихся къ этой области общихъ психическихъ содержаній. Нравственное есть должное. Можетъ ли быть въ нашемъ опытномъ сознаніи найдено общеобязательное, или объективное долженствованіе? На этотъ вопросъ мы должны отвѣчать безусловно отрицательно. Я уже указывалъ [1]), что Зиммель превосходно выяснилъ природу долженствованія, какъ особаго «качества представленій» (вѣрнѣе,— сужденій), могущаго окрашивать любое содержаніе. Между тѣмъ, что такое общеобязательность или объективность факта, въ чемъ она проявляется? Общеобязательность «факта» (или логическаго закона) заключается въ его принудительномъ присутствіи, въ качествѣ факта, во вся-

[1]) Въ цитированной выше статьѣ въ «Вопросахъ философіи и психологіи» за 1897 г.

комъ данномъ сознаніи—независимо отъ воли субъекта. Должнымъ же или долженствующимъ мы называемъ такое содержаніе, которое можетъ, *какъ таковое*, присутствовать въ сознаніи, а не только просто содержаться въ немъ, какъ данное, можетъ быть признаваемымъ, а не только извѣстнымъ — лишь въ силу волевого акта со стороны субъекта. Отсюда явствуетъ логическая невозможность общеобязательнаго, или объективнаго долженствованія,—въ томъ смыслѣ, въ какомъ можно говорить объ объективномъ бытіи или объективномъ законѣ связи между содержаніями (логическомъ законѣ).

Присутствіе дерева на лугу, противъ котораго я сижу, есть содержаніе объективное или общеобязательное, и отрицать его можетъ только помѣшанный или слѣпой, но не нормально организованный и функціонирующій субъектъ; связывать представленія по закону тождества или противорѣчія мы всѣ принуждены въ силу естественной необходимости. Но принимать что нибудь не сущее, а лишь долженствующее быть за таковое, мы ничѣмъ не принуждаемся въ точномъ и ясномъ смыслѣ слова. Для этого необходимо такъ или иначе актомъ воли признать данное долженствованіе. Намъ могутъ возразить, что и научныя истины тоже должны быть признаваемы Но ихъ отличіе отъ велѣній долженствованія тотчасъ обнаружится, когда мы вникнемъ въ дѣло. Признаніе всѣхъ научныхъ истинъ въ концѣ концовъ основано на сведеніи ихъ къ безусловно принудительнымъ воспріятіямъ, связываемымъ по безусловно принудительнымъ законамъ логики. Нельзя содержать въ сознаніи «фактъ», т. е. то, что дано въ закономѣрномъ контекстѣ воспріятій и представленій, не признавая этого факта; но можно содержать въ сознаніи велѣніе и цѣлую систему велѣній, отрицая ихъ. Необязательностью или необъективностью долженствованія, или велѣнія, какъ таковыя, отличаются отъ фактовъ, и это въ сущности и есть то, чѣмъ обусловливается неопредѣлимое никакимъ инымъ образомъ качественное отличіе представленій (sc. сужденій) долженствованія

отъ представленій бытія. Что такое бытіе и что такое долженствованіе, нельзя опредѣлить—это такія качества содержаній, которыя мы непосредственно познаемъ или, если угодно, чувствуемъ. Никакое содержаніе сознанія, носящее характеръ долженствованія, не «признается» нами, какъ таковое, въ силу естественной необходимости, а только признаваемое въ силу естественной необходимости, являясь безусловно принудительнымъ для каждаго нормально организованнаго и функціонирующаго сознанія, можетъ быть названо безусловно общеобязательнымъ, или объективнымъ. Отдѣльныя нравственныя велѣнія могутъ съ логической обязательностью вытекать изъ верховнаго нравственнаго закона, но этотъ послѣдній вовсе не утверждается на той естественной принудительности, которая присуща представленіямъ бытія и логическимъ законамъ. Поэтому ни путемъ чисто логической очевидности, ни путемъ опыта (т. е. путемъ соединеннаго принужденія воспріятій и логической очевидности) нельзя прійти къ признанію долженствованія. Долженствованіе утверждается—безсознательно или сознательно—на внѣопытной или трансцендентной санкціи. Замѣчу только, что обычно трансцендентное понимается какъ нѣчто внѣміровое, внѣ дѣйствительности стоящее, мы же понимаемъ подъ трансцендентнымъ то, что не носитъ на себѣ печати естественнаго принужденія, характеризующаго опытъ и логическую очевидность.

Естественное принужденіе опыта и логики не нуждается ни въ какой санкціи: оно само за себя говоритъ и само себя утверждаетъ. Долженствованіе указываетъ на нѣкоторый авторитетъ, существующій независимо отъ опыта и логики. До сихъ поръ мы говорили о долженствованіи вообще. Главный видъ того качества представленій, которое мы называемъ долженствованіемъ, есть долженствованіе нравственное, т. е. пріуроченное къ человѣческой волѣ. Развитіе механическаго міросозерцанія постепенно изымаетъ всѣ предметы такъ называемаго

внѣшняго міра изъ сферы долженствованія, принципіально противополагаемаго бытію, и исключительной областью долженствованія становится человѣкъ и его душевная жизнь. То, что будетъ по неизмѣннымъ законамъ природы, не есть должное; къ тому, что мыслится подчиненнымъ такимъ законамъ и недоступнымъ никакому психическому воздѣйствію, не имѣетъ, очевидно, эмпирическаго смысла обращаться съ долженствованіемъ или велѣніями. Принципіально, однако, долженствованіе можетъ быть обращено къ чему угодно, потому что весь космосъ можетъ быть принципіально подчиненъ метафизически-нравственной оцѣнкѣ. Но если долженствованіе можетъ быть обращено къ чему угодно и къ кому угодно, то исходить оно можетъ только отъ субъекта, отъ сознанія.

Намъ могутъ сказать, что безразлично, на чемъ утверждается общеобязательность, или объективность долженствованія, что общеобязательность есть формальное понятіе. Но именно противъ этого безплоднаго формализма мы и возражаемъ, потому что въ этомъ формализмѣ погашаются глубочайшія и потому неопредѣлимыя ничѣмъ другимъ, ни къ чему другому не сводимыя различія между содержаніями сознанія. Если нравственное, или должное общеобязательно, то оно общеобязательно не въ томъ смыслѣ, въ какомъ общеобязательно сущее. Общеобязательность долженствованія предполагаетъ всегда не только возможность, но даже реальность непризнанія этой общеобязательности. „Ты долженъ“ — всегда предполагаетъ: „ты можешь и отрицать долженствованіе“. „Ты видишь, ты понимаешь“ значитъ всегда: „ты не можешь не видѣть, не можешь не понимать“. Мы допускаемъ, что возможно говорить объ объективномъ долженствованіи, но въ такомъ случаѣ слѣдуетъ помнить, что эта объективность, по существу своему, глубоко отлична отъ объективности бытія и *логической связи*.

Какъ бытію соотвѣтствуетъ категорія необходимости, такъ долженствованію соотвѣтствуетъ категорія свободы. Эти категоріи вскрываетъ въ сознаніи и описываетъ теорія познанія, которая, на основаніи ихъ, и раздѣляетъ всю область сознанія на: 1) теоретическое сознаніе, или опытъ, 2) практическое, или дѣйственное сознаніе. Гносеологически между этими областями сознанія нѣтъ никакого ни примиренія, ни перехода. Въ рѣзкихъ противорѣчіяхъ онѣ стоятъ одна рядомъ съ другой. Опытъ не знаетъ ни общеобязательнаго долженствованія, ни свободы; для него всякое долженствованіе есть только причинно обусловленный психическій фактъ. Свобода для него—сочетаніе своеобразнаго субъективнаго чувства съ вырастающей на этомъ чувствѣ идеей самоопредѣляемости душевнаго субъекта, сознающаго себя причиной измѣненія во внѣшнемъ мірѣ, но на самомъ дѣлѣ всецѣло детерминированнаго всѣми данными условіями бытія.

Логически-послѣдовательно представители телеологическаго критицизма, сливающаго истинное и должное въ одно понятіе общеобязательнаго, должны были прійти къ построенію теоріи познанія, носящей совершенно этическую окраску. Основныя очертанія такой теоріи познанія съ большимъ остроуміемъ набросаны Рикертомъ въ его небольшой книжкѣ „Der Gegenstand der Erkenntniss“ (Freiburg in B. 1892). Исходнымъ пунктомъ ея является теорія сужденія, ведущая свое начало отъ психологическихъ разсужденій Брентано, логическихъ—Зигварта, Лотце, Бергманна и, въ особенности, Виндельбанда. Съ этой точки зрѣнія всякое, такъ называемое въ логикѣ сужденіе, устанавливающее связь между представленіями, связано съ признаніемъ или оцѣнкой этой связи. Оно есть практическій актъ, сужденіе о цѣнности. Иными словами—необходимо различать между сужденіями (Urteil) въ собственномъ смыслѣ и оцѣнками (Beurteilung). Всѣ *теоретическія*, этическія и эстетическія сужденія суть

оцѣнки. „Основное и огромное по своимъ выводамъ значеніе этого различенія сужденій и оцѣнокъ,—говоритъ Виндельбандъ—понималось бы гораздо лучше, если бы мы не совершали постоянно своеобразной комбинаціи между ними. Сужденія, т. е. чисто теоретическія, выполняемыя въ различныхъ формахъ, соединенія представленій и въ обычномъ теченіи представленій, и въ наукѣ совершаются лишь въ томъ смыслѣ, что имъ приписывается или у нихъ отрицается цѣнность, выходящая за предѣлы естественно-закономѣрной необходимости ассоціаціи, что они объявляются истинными или ложными, что они утверждаются или отрицаются. Поскольку наше мышленіе направляется на познаніе, т. е. на истину, всѣ наши сужденія тотчасъ подпадаютъ оцѣнкѣ, которая выражаетъ либо обязательность (значимость, Giltigkeit), либо необязательность (незначимость, Ungiltigkeit) совершеннаго въ сужденіи соединенія представленій. Чисто теоретическое сужденіе дано, собственно говоря, только въ такъ называемомъ проблематическомъ сужденіи, въ которомъ совершается лишь извѣстное соединеніе представленій, но объ его цѣнности съ точки зрѣнія истинности ничего не высказывается. Лишь только какое-нибудь сужденіе утверждается или отрицается, вмѣстѣ съ теоретической функціей выполняется и функція оцѣнки съ точки зрѣнія истинности. Эту присоединяющуюся къ сужденію оцѣнку мы не облекаемъ въ особое словесное выраженіе, когда оцѣнка оказывается положительной, такъ какъ тенденція къ цѣнности съ точки зрѣнія истинности сама собой подразумѣвается въ сообщаемыхъ сужденіяхъ; когда же оцѣнка оказывается неодобрительной, то она выражается въ отрицаніи. Такимъ образомъ, всякое такъ называемое положительное утвержденіе: А есть В объемлетъ собой и мнѣніе: сужденіе, въ высказанной формѣ соединяющее представленія А и В, должно признаваться (gelten) за истинное, и всякое отрицательное утвержденіе: А не есть В объемлетъ собой

мнѣніе, что сужденіе: А есть В, ранѣе высказанное или ожидаемое, должно быть считаемо ложнымъ. Всѣ положенія познанія, такимъ образомъ, заключаютъ въ себѣ нѣкоторую комбинацію сужденія съ оцѣнкой: они суть такія соединенія представленій, вопросъ о цѣнности которыхъ съ точки зрѣнія истинности рѣшенъ утвержденіемъ или отрицаніемъ" [1]).

Мы не будемъ пока критиковать этихъ разсужденій и пойдемъ дальше, вмѣстѣ съ Рикертомъ. Познаніе состоитъ изъ сужденій,—разсуждаетъ онъ въ полномъ согласіи съ Виндельбандомъ,—въ силу этого оно есть утвержденіе или отрицаніе. Если мы хотимъ, то мы либо желаемъ чего-нибудь, либо отвращаемся отъ чего-нибудь. Если мы чувствуемъ, то мы чувствуемъ удовольствіе, которое намъ пріятно, или боль, которая намъ непріятна. Такимъ образомъ, при хотѣніи и чувствованіи дѣло идетъ о «или—или», котораго нѣтъ, когда мы только представляемъ себѣ Это«или—или» находится и въ функціи сужденія. Сужденіе не исчерпывается въ безстрастномъ созерцаніи; въ утвержденіи или отрицаніи выражается одобреніе или неодобреніе... И въ сужденіи, и притомъ какъ существенное его содержаніе, заключается нѣкоторое «практическое» отношеніе, которое въ утвержденіи что-нибудь одобряетъ или признаетъ, въ отрицаніи что-нибудь отвергаетъ. То, что имѣетъ силу для сужденія, должно быть распространено на познаніе, совершающееся въ сужденіяхъ.

Изъ родства функціи сужденія съ волей и чувствомъ вытекаетъ, что и чисто теоретическое познаніе имѣетъ дѣло съ нѣкоей цѣнностью (auch beim rein theorethischen Erkennen handelt es sich um ein Stellungnehmen zu einem Werthe). Только по отношенію къ цѣнностямъ имѣетъ смыслъ альтернативное отношеніе одобренія или неодобре-

[1]) Praeludien, l. c. 30—31. Ср. также Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil въ Strassburger Abhandlungen zur Philosophie. Eduard Zeller zu seinem 70-sten Geburtstage. Freiburg 1884.

нія. То, что я утверждаю, необходимо мнѣ нравится; то, что я отрицаю, необходимо должно возбуждать мое неудовольствіе. Познаніе, слѣдовательно, есть процессъ, опредѣляемый чувствами, т. е. удовольствіемъ или неудовольствіемъ...

На какой бы гносеологической точкѣ зрѣнія мы ни стояли, всегда остается вѣрнымъ слѣдующее: въ концѣ концовъ всякое убѣжденіе, что я позналъ, должно покоиться на чувствѣ. Чувства, стало быть, руководятъ нашимъ познаніемъ. Актъ познанія самъ можетъ состоять лишь въ признаніи цѣнности чувствъ. Познаніе есть признаніе или отверженіе (55—60).

Такимъ образомъ, Рикертъ приходитъ къ самому субъективистическому, чисто гедоническому пониманію истины. Мѣриломъ истины является чувство удовольствія. Но, выставивъ такую теорію, Рикертъ дѣлаетъ поворотъ въ совершенно другую сторону. Мы должны воспроизвести этотъ поворотъ собственными словами автора. «Каждымъ актомъ познанія... признается нѣкоторая цѣнность. Какъ мы отличаемъ эту цѣнность отъ другихъ чувствъ, къ которымъ мы относимся одобрительно?.. Чувственному удовольствію мы придаемъ значеніе лишь до тѣхъ поръ, пока мы его ощущаемъ. Мы не задаемся вопросомъ, будетъ-ли чувство это цѣннымъ для насъ всегда, или когда мы ставимъ этотъ вопросъ, мы, въ большинствѣ случаевъ, убѣждены, что это не такъ. Мы можемъ легко представить себѣ, что при другихъ условіяхъ данное чувство не имѣетъ для насъ никакой цѣнности. Гедоническая оцѣнка имѣетъ, такимъ образомъ, значеніе только для индивидуальнаго *я* на томъ мѣстѣ пространства и въ томъ пунктѣ времени, въ которомъ индивидъ какъ разъ ощущаетъ данное чувство удовольствія. Съ цѣнностью, которую мы признаемъ въ сужденіи, дѣло обстоитъ иначе. Здѣсь мы тоже констатируемъ чувство удовольствія, въ которомъ потребность познаванія удовлетворяется и успокаивается. И мы называемъ это чувство

достовѣрностью. При всѣхъ непосредственно достовѣрныхъ сужденіяхъ мы говоримъ объ очевидности, а сужденія, которыя не являются непосредственно очевидными, должны быть сведены къ очевидности для того, чтобы мы могли получить удовлетвореніе. Но хотя содержаніе сознанія, доставляющее намъ чувство или удовольствіе достовѣрности, носитъ преходящій характеръ, этому чувству мы всетаки придаемъ особенное значеніе. Мы твердо убѣждены, что сужденіе, къ которому оно насъ побудило, всегда и на всѣ времена будетъ цѣнно. Представленія, напр., ряды тоновъ, являются и исчезаютъ, сужденіе же, что я ихъ слышалъ, имѣетъ, хотя бы эти тоны были самая безразличная вещь на свѣтѣ, значеніе, выходящее за ихъ предѣлы, т. е. немыслимо, чтобы я когда-либо могъ сказать: нѣтъ, я не слышалъ этихъ тоновъ. При всякомъ сужденіи я знаю въ тотъ моментъ, въ который я совершаю сужденіе, что я признаю нѣчто, имѣющее значеніе внѣ времени..... Очевидность есть, такимъ образомъ, съ психологической точки зрѣнія чувство удовольствія, отличающееся той особенностью, что оно придаетъ сужденію внѣвременное значеніе и сообщаетъ ему такую цѣнность, которая не создается никакимъ другимъ чувствомъ удовольствія..... Чувству, къ которому мы присоединяемся въ сужденіи, мы не только придаемъ независимое отъ насъ значеніе, но переживаемъ въ немъ даже нѣчто такое, отъ чего мы зависимъ. Когда я желаю совершить сужденіе, я связанъ чувствомъ очевидности (совершенно вѣрно! П. С.), я не могу произвольно утверждать или отрицать. Я чувствую себя опредѣляемымъ силой, которой я подчиняюсь и съ которой я соображаюсь. Сила этого обнаруживается при всякомъ сужденіи, мною совершаемомъ. Ее не можетъ никто отрицать, кто соглашается, что никогда не безразлично, отвѣтить ли на вопросъ да, или нѣтъ..... Чувство, утверждаемое мною въ сужденіи, сообщаетъ моему сужденію характеръ необходимости“ (60—62). Эту необходимость *Риккертъ* называетъ необходимостью сужденія.

Гедоническая теорія познанія превратилась на нашихъ глазахъ въ логическую; чувство удовольствія преобразовалось въ необходимость сужденія. Въ рѣшеніи проблемы познанія сближеніемъ познанія съ чувствомъ и волей мы видимъ крайне неудачное внесеніе психологіи въ теорію познанія. Впрочемъ чувство, сопровождающееся признаніемъ внѣвременнаго значенія вызывающаго его содержанія, какъ указываетъ самъ Рикертъ, глубоко отлично отъ всѣхъ другихъ чувствъ, и, въ силу этого, сущность познавательнаго акта, выполняемаго въ сужденіи, заключается не въ элементѣ чувства, а въ differentia specifica этого чувства, другими словами, обсуждаемая теорія приводитъ къ установленію особаго познавательнаго чувства Установленіе это есть въ сущности лишь особый способъ признанія и выраженія самостоятельности познавательнаго акта. Кромѣ того, слѣдуетъ замѣтить, что чувство удовольствія или неудовольствія есть переживаніе, вовсе не нуждающееся ни въ какомъ «признаніи», отдѣльномъ отъ него. Сужденіе, «описывающее» данное чувство, есть актъ, присоединяющійся обыкновенно къ чувству, но не входящій въ составъ послѣдняго, какъ переживанія. Между тѣмъ констатированіе чего-нибудь, какъ факта, есть, дѣйствительно, «признаніе» даннаго соединенія представленій. Переживаніе чувства и признаніе истины имѣютъ между собой то общее, что они оба происходятъ непроизвольно, а въ силу естественнаго принужденія, но въ чувствѣ такое принужденіе приурочивается къ нему самому, т. е. къ непосредственному переживанію и съ нимъ сливается, тогда какъ въ констатированіи факта такое принужденіе необходимо относить не къ соединенію представленій, а къ акту ихъ признанія, не къ сужденію, по терминологіи Виндельбанда, а къ оцѣнкѣ. Конечно, и сужденіе т. е. соединеніе представленій, разъ оно есть или было въ сознаніи, не можетъ быть взято обратно и сдѣлано несуществующимъ; оно всегда есть данное, есть содержа-

ніе сознанія. Но, вѣдь, въ вопросѣ объ истинѣ спрашивается не о данномъ, а о томъ, чѣмъ данное дѣлается истиной.

Чувство дано всегда сознанію, какъ чувство (удовольствія или неудовольствія); для того же, чтобы быть истиной, содержаніе сознанія нуждается въ актѣ признанія, происходящемъ тоже въ силу естественнаго принужденія, но принципіально самостоятельномъ, т. е. отличимомъ отъ другихъ душевныхъ состояній или процессовъ. На вопросъ, въ силу чего содержанія сознанія дѣлаются истиной, мы можемъ отвѣтить только такъ: истинными мы называемъ содержанія сознанія, въ силу естественнаго принужденія признаваемыя нами за существующія объективно, т. е. независимо отъ субъекта и его произвола. Отъ субъекта не зависитъ содержаніе, или матеріалъ объективнаго; отъ произвола субъекта не зависитъ трансцендентальная форма и логическая связь объективнаго. Нельзя не замѣтить, что и солипсистъ, если только онъ есть субъектъ сознанія, т. е. носитель единой апперцепціи (а какъ же иначе онъ можетъ быть ipse?) долженъ не только практически, но и теоретически отличать «истинныя» (объективныя) содержанія своего сознанія отъ «неистинныхъ» (субъективныхъ). Ибо только объективная истина связываетъ состоянія сознанія въ нѣкоторое субъективное единство. Человѣкъ, сознаніе котораго состояло бы изъ безпорядочной смѣны не отождествляемыхъ, не отличаемыхъ и не относимыхъ причинно воспріятій, пересталъ бы быть субъектомъ сознанія. Субъективное единство сознанія такъ же предполагаетъ объективный характеръ его содержаній, какъ и наоборотъ—объективныя содержанія связываются единствомъ сознанія.

До сихъ поръ мы видѣли у Рикерта превращеніе неудачной теоріи «гедонической» очевидности, какъ основы общеобязательности, въ раздѣляемую нами и на нашъ взглядъ неопровержимую теорію общеобязательности, какъ принудительнаго и непроизвольнаго признанія логической оче-

видности [1]). Но, ставъ на эту позицію, которая вовсе не требовала отождествленія познанія съ практическими функціями, а, наоборотъ, наводила на ихъ принципіальное разграниченіе, Рикертъ тотчасъ дѣлаетъ новый поворотъ. Вопреки тому, что онъ самъ говорилъ о непроизвольномъ характерѣ признанія истины, онъ характеризуетъ это признаніе совершенно другими чертами. «Необходимость, о которой идетъ рѣчь при сужденіи, не есть необходимость принужденія (des Müssens). Она не можетъ быть таковой, ибо, хотя мы чувствуемъ себя опредѣляемыми силой, которая не зависитъ отъ насъ, но всетаки сужденіе всегда состоитъ въ признаніи, а признавать можно лишь нѣкоторую цѣнность. Поэтому, при сужденіи никогда не можетъ быть рѣчи о естественно-закономѣрномъ принужденіи (Zwang), вызывающемъ утвержденіе. Необходимость сужденія не имѣетъ ничего общаго съ причинной необходимостью. Правда, ея появленіе въ сознаніи можетъ съ психологической необходимостью вызывать сужденіе, но этотъ фактъ не имѣетъ для насъ значенія, ибо мы не интересуемся психологическимъ механизмомъ познанія, Такъ какъ мы видимъ, что необходимость сужденія, какъ критерій функціи сужденія, связываетъ насъ тѣмъ, что она имѣетъ цѣнность, то мы лучше всего выражаемъ это, характеризуя ее, какъ необходимость долженствованія (des Sollens). Она выступаетъ, какъ императивъ, законность котораго мы признаемъ, и который мы въ нѣкоторомъ родѣ принимаемъ въ нашу волю. Моимъ сужденіемъ и, стало быть, моимъ познаваніемъ руководитъ чувство, что я долженъ судить такъ, а не иначе» (62). Авторъ прекрасно понимаетъ, какой шагъ онъ дѣлаетъ тѣмъ, что провозглашаетъ познаніе признаніемъ цѣнностей и необходимость сужденія необходимостью долженствованія. Съ этой точки зрѣнія—

[1]) Мы только признаемъ, помимо логической очевидности, очевидность опыта, или содержанія, которой утверждается матеріальная общеобязательность.

говоритъ онъ—невозможно во всѣхъ отношеніяхъ поддерживать принципіальную противоположность между теоретическимъ человѣкомъ, который ищетъ только истину, и нравственно хотящимъ человѣкомъ, который стремится къ тому, чтобы исполнить свой долгъ. И тотъ, кто хочетъ истины, подчиняетъ себя долженствованію точно такъ же, какъ нравственный человѣкъ повинуется своему долгу, и вообще, быть можетъ, понятіе логическаго долженствованія всего лучше можетъ быть истолковано проведеніемъ параллели съ этическимъ долженствованіемъ. Рядомъ съ моральной совѣстью стоитъ совѣсть интеллектуальная, выражающаяся въ чувствѣ необходимости сужденія. И подобно тому, какъ обязательность моральнаго долженствованія покоится въ конечномъ счетѣ на волевомъ рѣшеніи, на свободномъ подчиненіи нравственному закону, такъ же точно любовь къ истинѣ обнаруживается въ чистомъ видѣ тамъ, гдѣ мы потому признаемъ необходимость сужденія, что свободно желаемъ истины. Въ этомъ смыслѣ можно говорить о логической автономіи (§ 8—91).

Эти разсужденія, воспроизводящія монистическое ученіе Фихте о дѣйственномъ «Я», имѣютъ глубокій метафизическій смыслъ, намѣчая сверхопытное единство сущаго и должнаго. Но съ точки зрѣнія теоріи познанія они рѣшительно несостоятельны.

Для теоріи познанія нѣтъ противоположности, болѣе рѣзкой, чѣмъ бытіе и долженствованіе, истинное и должное. Интеллектуальная совѣсть и этическая совѣсть съ гносеологической точки зрѣнія совершенно независимы другъ отъ друга. Отождествлять ихъ или сводить къ одному началу такъ же безсмысленно для теоріи познанія, какъ для психологіи нравственности безсмысленно стирать различіе между эгоизмомъ и альтруизмомъ. Монизмъ вообще въ положительной наукѣ чаще ведетъ къ заблужденіямъ и

фантастическимъ построеніямъ, чѣмъ къ истинѣ. [1]) Сущее опыта множественно, а не едино. Сведеніе сущаго къ должному мститъ за себя тѣмъ, что тотчасъ же въ этомъ новомъ обширномъ (мнимомъ) должномъ необходимо вновь установить только что упраздненное различеніе между сущимъ и должнымъ. Должное и сущее имѣютъ свое объективное единство лишь въ третьемъ, опыту недоступномъ. Субъективно они едины только въ цѣлостныхъ переживаніяхъ человѣка, которыя теорія познанія разлагаетъ, и принципіальное разложеніе которыхъ есть предпосылка всякаго научнаго опыта [2]).

Конечно, Рикертъ правъ, говоря, что принудительность истины не есть причинная необходимость факта. Но въ то же время она есть не необходимость долженствованія, а естественная необходимость мышленія, безъ которой невозможно было бы никакое познаваніе. Истина основывается вовсе не на ея признаніи, а на невозможности ея непризнанія. Истина имѣетъ, конечно, цѣнность, но признается она не потому, что имѣетъ цѣнность, а, наоборотъ она, потому имѣетъ цѣнность, что не можетъ не признаваться. Впрочемъ, понятіе цѣнности теряетъ въ данномъ случаѣ ясный смыслъ и не имѣетъ законнаго употребленія. Цѣнность есть такое отношеніе субъекта къ предмету, которое основывается на волѣ субъекта. Истина находится внѣ воли субъекта и даже вообще внѣ субъекта. Она транссубъективна. Цѣнность же всегда по своему понятію субъективна. Иначе различіе между бытіемъ и

[1]) Въ этомъ пунктѣ я, кажется, расхожусь съ Бердяевымъ. Монизмъ въ области опыта, на мой взглядъ, не имѣетъ въ свою пользу никакой презумпціи. Онъ долженъ себя доказать въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ.

[2]) Лаасъ, который самъ, впрочемъ, колеблется между нормативнымъ и позитивнымъ пониманіемъ теоріи познанія, превосходно замѣтилъ: «намъ представляется признакомъ нѣкоторой незрѣлости или наивности искать объективность всѣхъ сужденій въ одномъ и томъ же принципѣ и съ самаго начала трактовать логическія, онтологическія и моральныя утвержденія на одинъ и тотъ же манеръ» (1. c. III, 683). Это какъ разъ дѣлаютъ Виндельбандъ и его школа.

долженствованіемъ можетъ быть выражено такъ: бытіе есть такое качество содержаній сознанія, въ силу котораго они не могутъ не переживаться, какъ сущія, всякимъ даннымъ (нормально организованнымъ и функціонирующимъ) субъектомъ; долженствованіе же по своему понятію предполагаетъ что связанное съ нимъ содержаніе можетъ и не переживаться, какъ должное.

Нормативный характеръ родового сознанія, или сознанія вообще [1]), которому соотвѣтствуетъ объективный міръ логическихъ законовъ и бытія, всецѣло опредѣляется присущею этому міру естественной принудительностью для каждаго эмпирическаго сознанія. Включать въ это родовое и объективное сознаніе этическія и эстетическія нормы — какъ этодѣлаетъ большинство нѣмецкихъ философовъ [2]) — значитъ произвольной аналогіей расширять область объективнаго или общеобязательнаго. Явная несостоятельность этого пріема, благодаря которому метафизическія проблемы прячутся подъ сѣнь теоріи познанія, обыкновенно прикрывается въ особенности для этики ссылкой на формальный характеръ этическихъ нормъ. Но формальнымъ въ этическихъ нормахъ является только присущій имъ общій характеръ долженствованія, т. е. то,чѣмъ они отличаются отъ представленій бытія и чѣмъ именно и устанавливается ихъ необъективная природа. Сущее объективно, потому что оно безусловно принудительно для всякаго сознанія. Должное именно отсутствіемъ такой принудительности отличается отъ сущаго.

Развиваемая нами чисто аналитическая теорія по-

[1]) Сознаніе вообще—терминъ, употребленный Кантомъ, но прочное значеніе и широкое употребленіе получившій у Лааса (l. c. III) и Шуппе.

[2]) Въ этомъ отношеніи представители имманентной философіи съ Шуппе во главѣ совершенно сходятся съ телеологическимъ критицизмомъ Виндельбанда. Шуппе свою этику строитъ на понятіи «сознанія вообще». Это остроумное, но крайне сложное и искусственное построеніе, вопреки его автору, намой взглядъ доказываетъ невозможность установленія общеобязательной нравственности по аналогіи съ общеобязательнымъ познаніемъ. См. W. Schuppe. Grundzüge d. Ethik u. Rechtsphilosophie. Breslau. 1881.

знанія носитъ вполнѣ позитивный или описательно-объяснительный характеръ. Этимъ она рѣшительно отличается отъ нормативной теоріи познанія большинства нѣмецкихъ критицистовъ, которая построена на формальной аналогіи объективнаго познанія и объективнаго долженствованія. Субъективный методъ г. Михайловскаго прямо противоположенъ телеологическому критицизму и вообще всякой нормативной теоріи познанія. Тогда какъ г. Михайловскій хочетъ возвести естественный субъективизмъ эмпирическаго субъекта познанія въ законъ и такимъ образомъ субъективировать познаніе, нормативная гносеологія насильственно объективируетъ нравственность, перенося на должное объективность, качество истиннаго или сущаго. Бердяевъ очень удачно критикуетъ субъективизмъ съ точки зрѣнія нормативной теоріи познанія, но его собственное построеніе объективной нравственности по аналогіи съ объективнымъ познаніемъ подпадаетъ всецѣло подъ нашу выше развитую критику. Изъ этой критики для читателя должно быть ясно, что мы споримъ не противъ идей автора, а противъ ихъ обоснованія. Ошибка всякой нормативной теоріи познанія состоитъ въ томъ, что она—да будетъ позволено такъ выразиться—безпатентно промышляетъ метафизикой[1]). Наша позитивная, теорія познанія наоборотъ, совершенно свободна отъ того расширенія объективнаго,

---

[1]) Виндельбандъ, впрочемъ, откровенно называетъ теорію познанія «метафизикой знанія» (l. c. 19). На нашъ взглядъ, это игра словъ. Конечно, мышленіе по существу своему необъяснимо, какъ необъяснима никакая естественная принудительность, никакой начальный фактъ. «Исконная тайна и загадка бытія—какъ вообще возможно сознающее *я*, и что собственно происходитъ въ актѣ сознанія, какъ возможно мышленіе, и какъ *я* можетъ сдѣлать себя своимъ объектомъ; все это должно быть предполагаемо, какъ исконное мѣрило и исконный фактъ, недоступный никакому объясненію». (Шуппе. Erkenntn. Logik, S. 527) «Всякое объективное познаніе въ отношеніи основанія той достовѣрности, на которую оно претендуетъ, носитъ извѣстный мистическій характеръ» (Фолькельтъ. Erfahrung und Denken, Leipzig 1886, S. 137). Но необъяснимо объективное именно какъ—фактъ, а не какъ норма. Словомъ, оно—принудительно по своему собственному праву, а не по чужому полномочію, не по произволу или выбору субъекта.

благодаря которому метафизическія проблемы получаютъ якобы гносеологическое рѣшеніе. Но именно какъ вполнѣ позитивная, вполнѣ свободная отъ метафизики, такая теорія познанія съ полной ясностью обнаруживаетъ ограниченность позитивизма и необходимость метафизики.

Она констатируетъ въ нашемъ сознаніи идеи и постулаты, ненужные для опыта и ему противорѣчащіе. Съ точки зрѣнія опыта, должное субъективно и, какъ субъективное, не общеобязательно, т. е. не равноцѣнно съ сущимъ. Но цѣлостное сознаніе человѣка не можетъ остановиться на точкѣ зрѣнія теоріи познанія, утверждающей принципіальное раздѣленіе бытія и долженствованія и отрицающей возможность установленія общеобязательнаго долженствованія. Оно непосредственно знаетъ въ себѣ нравственную обязательность закона и нравственную свободу личности, для которыхъ опытъ не даетъ никакой опоры. Никакой логикой и никакимъ опытомъ нельзя убѣдить человѣка въ обязательности нравственныхъ велѣній. Можно, несомнѣнно, убѣдить человѣка въ полезности подчиненія имъ, но признавать нравственныя велѣнія въ такомъ оппортунистическомъ смыслѣ не значитъ принимать ихъ за должныя сами по себѣ, за самоцѣнныя. За такими нравственными велѣніями должна всегда стоять какая-нибудь абсолютная цѣнность, признаніе которой не зависитъ ни отъ логики, ни отъ опыта, т. е. для моего обращеннаго внутрь себя сознанія происходитъ не въ силу естественнаго принужденія. Отсюда ясно, почему этическая проблема, какъ проблема о должномъ, не разрѣшима для позитивизма. Конечно, психологія нравственности можетъ опытнымъ путемъ показать, какъ создаются, развиваются и измѣняются нравственныя сужденія, какъ факты сознанія. Но никакая положительная наука не въ силахъ устанавливать нравственныя цѣнности. Изъ того, что нѣчто существуетъ, не слѣдуетъ, что нѣчто должно быть; должное никогда не выводимо изъ сущаго;

оно всегда утверждается самостоятельно. Моя точка зрѣнія, какъ видитъ читатель, очень близка къ взглядамъ, развиваемымъ Бердяевымъ (стр. 61—83), но я иначе обосновываю свои воззрѣнія и дѣлаю изъ нихъ другіе болѣе рѣшительные выводы, чѣмъ Бердяевъ. Съ моей точки зрѣнія абсолютизмъ въ этикѣ, который я исповѣдую, есть несомнѣнная метафизика и, какъ таковая, утверждаетъ нѣчто трансцедентное (въ моемъ выше точно указанномъ смыслѣ). Я совершенно согласенъ съ тѣмъ, что «нравственность—самостоятельное качество, не разложимое, ни на какое количество молекулъ неэтическихъ» (см. выше у Бердяева, стр. 72), но именно эта заложенная въ самомъ нашемъ сознаніи самостоятельность должнаго указываетъ его источникъ внѣ опыта, его не имманентный, не эмпирическій, а трансцендентный характеръ. Переходъ «отъ того, что люди считаютъ добромъ, къ тому, что есть добро» (см. у Бердяева, стр. 77), есть выходъ изъ области опыта и постулированіе трансцендентнаго. Я вообще не понимаю, какъ можетъ Бердяевъ, стоя на почвѣ апріоризма и идеализма, отмахиваться отъ метафизики трансцендентнаго. Неужели признаніе нравственнаго міропорядка, этой, какъ прекрасно выражается Бердяевъ, религіозной идеи, не есть метафизика трансцендентнаго?

Обоснованіе нравственнаго закона, повторяемъ, есть, по существу, задача метафизическая. Ни на чисто эмпирической основѣ, ни на основѣ логической дедукціи нельзя построить нравственность и связать систему должнаго съ системой сущаго.

Позитивистъ, если онъ разсуждаетъ критически и послѣдовательно, долженъ быть въ этикѣ, какъ ученіи о нравственно должномъ, либо абсолютнымъ скептикомъ (или, что тоже, циникомъ въ вульгарномъ смыслѣ слова), либо, по меньшей мѣрѣ, крайнимъ субъективистомъ. Наша критическая точка зрѣнія, конечно, не позволяетъ намъ приписывать никакому метафизическому (и, въ

частности, этическому) утвержденію объективнаго или общеобязательнаго значенія въ смыслѣ опыта или логической связи. Но мы тѣмъ не менѣе далеки отъ субъективизма въ этикѣ. Этическій субъективизмъ заключается не въ признаніи принципіальной невозможности доказать съ естественной принудительностью всякому данному сознанію нравственное долженствованіе, а въ отрицаніи независимаго отъ индивидуальнаго (субъективнаго) сознанія нравственнаго міропорядка. Субъективность нравственности въ первомъ смыслѣ, субъективность гносеологическую мы признаемъ, но во второмъ смыслѣ рѣшительно отрицаемъ. Принудительное присутствіе во всякомъ нормальномъ человѣческомъ сознаніи нравственной проблемы несомнѣнно; невозможность ея рѣшенія эмпирическимъ путемъ также безспорна. Признавая невозможность объективнаго (въ смыслѣ опыта) рѣшенія нравственной проблемы, мы въ тоже время признаемъ объективность нравственности, какъ проблемы, и соотвѣтственно этому приходимъ къ метафизическому постулату нравственнаго міропорядка, независимаго отъ субъективнаго сознанія.

Здѣсь есть полная аналогія между религіознымъ сознаніемъ въ обычномъ смыслѣ слова и сознаніемъ этическимъ. Ни одинъ научно образованный человѣкъ не можетъ вѣрить въ опытную или логическую, вообще объективную доказуемость бытія личнаго Бога. Но тѣмъ не менѣе убѣжденіе въ бытіи личнаго Бога есть одинъ изъ видовъ убѣжденія въ существованіи объективнаго и разумнаго міропорядка.

Этическій скептицизмъ, возможный либо въ рѣзкой формѣ абсолютнаго отрицанія, либо въ смягченной формѣ чисто субъективистическаго рѣшенія нравственной проблемы, не можетъ удовлетворить цѣлостную человѣческую личность. Отрицать нравственную проблему значитъ *въ сущности* говорить вопреки непосредственному

сознанію всякаго человѣка, чисто субъективное рѣшеніе ея создаетъ невыносимую непропорціональность между огромнымъ, первостепеннымъ для человѣческой личности значеніемъ нравственной проблемы и нравственной жизни и узкимъ основаніемъ санкціи индивидуальнаго произвола: tel est notre plaisir. Если нравственность покоится на такомъ узкомъ основаніи, то гдѣ порука, что въ міровомъ процессѣ осуществляется мой идеалъ? Этическій субъективизмъ ведетъ къ пессимизму.

Г. Михайловскій превосходно поставилъ метафизическую задачу синтеза должнаго и сущаго въ предисловіи къ I тому послѣдняго изданія своихъ сочиненій. «Я никогда не могъ повѣрить и теперь не вѣрю, чтобы нельзя было найти такую точку зрѣнія, съ которой правда-истина и правда-справедливость являлась бы рука объ руку, одна другую пополняя. Во всякомъ случаѣ выработка такой точки зрѣнія есть высшая изъ задачъ, какія могутъ представиться человѣческому уму, и нѣтъ жизни, которую жалко было бы потратить на нее. Безбоязненно смотрѣть въ глаза дѣйствительности и ея отраженію, правдѣ-истинѣ, правдѣ объективной и въ то же время охранять и правду-справедливость, правду субъективную—такова задача всей моей жизни». Поставивъ эту титаническую метафизическую задачу, г. Михайловскій, какъ мыслитель, ничего не сдѣлалъ для ея выполненія. Болѣе того, онъ, какъ позитивистъ, втеченіе всей своей литературной дѣятельности поносившій метафизику [1]), сдѣлалъ все, чтобы дискредитировать тотъ

---

[1]) Мы не можемъ иначе, какъ съ чувствомъ глубокаго стыда за русскую журналистику читать того, что г. Михайловскій писалъ на страницахъ «Отечественныхъ Записокъ» о метафизикѣ. Историческое истолкованіе метафизики, даваемое г. Михайловскимъ, есть одинъ изъ образчиковъ самаго топорнаго примѣненія матеріалистическаго пониманія исторіи. «Метафизика есть прямое послѣдствіе существованія слишкомъ тепленькихъ мѣстъ на жизненномъ пирѣ. Метафизики суть люди, бѣсящіеся съ жиру». «Жизненная практика и положительное знаніе сообщаютъ намъ, что метафизическая гипертрофія сопровождается атрофіей нѣкоторыхъ другихъ силъ и способностей, и между

единственный путь, на которомъ можно было выполнить «высшую изъ задачъ, какія могутъ представиться человѣческому уму". Безбоязненно смотря въ глаза правдѣ-истинѣ, неизбѣжно прійти къ признанію непосильности для позитивизма созданія системы, совмѣщающей истину и справедливость въ одно цѣльное міросозерцаніе. Мы очень высоко цѣнимъ самую постановку задачи, данную г. Михайловскимъ, но въ тоже время мы прямо скажемъ, что постановка этой задачи обязывала его къ критической работѣ надъ ея разрѣшеніемъ. Между тѣмъ мы напрасно искали бы даже приступа къ этому во всѣхъ писаніяхъ г. Михайловскаго.

Фіаско г. Михайловскаго, съ полною ясностью выступающее при сопоставленіи громадности поставленной имъ философской задачи съ обидной скудостью философскаго содержанія его многочисленныхъ сочиненій, есть трагедія некритическаго позитивизма, пытающагося ставить и рѣшать проблемы, позитивизму непосильныя и съ его точки зрѣнія неразрѣшимыя, или даже мнимыя и нелѣпыя. Гдѣ, спросимъ мы, есть въ сочиненіяхъ г. Михайловскаго намеки на то, что онъ не то, что изслѣдовалъ, но хотя бы продумалъ проблему истины? Гдѣ у него изслѣдована или хотя бы намѣчена проблема должнаго, или справедливости? Между тѣмъ у тѣхъ метафизиковъ, которыхъ такъ третировалъ г. Михайловскій, накоплены цѣлыя сокровища мысли, работа надъ которыми для нашего автора была бы очень полезна и прямо даже обязательна. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ не вопросъ о правдѣ-

прочимъ, способности сочувствія; что метафизикъ есть прежде всего узкій эгоистъ, отворачивающійся отъ всякой живой дѣятельности и неистово копающійся въ своемъ собственномъ «я». Намъ поневолѣ вспоминаются при этихъ словахъ незабвенные и величественные образы Джіордано Бруно, Спинозы, Фихте, вспоминается, наконецъ, чарующій образъ всегда дѣйственнаго, неутомимаго революціонера Огюста Бланки, который, въ политической могилѣ одиночнаго заключенія, напрягалъ свою мысль надъ рѣшеніемъ конечныхъ вопросовъ метафизической космологіи, строя гипотезу вѣчнаго возвращенія всего *сущаго*.

справедливости подвинулъ Канта на гигантскую работу разрушенія старой и построенія новой метафизики? Развѣ не этическая проблема прежде всего волновала великій, во всѣхъ отношеніяхъ, духъ Фихте? Закрывая глаза на всякую теорію, съ сознательнымъ, хотя и неправильнымъ, самоограниченіемъ служа исключительно интересамъ дня, можно было бы спокойно пройти мимо твореній этихъ великихъ искателей истины и справедливости, но г. Михайловскій ставилъ себѣ иную, болѣе широкую задачу, при выполненіи которой равнодушное и даже презрительное отношеніе къ лучшему, что дала человѣческая мысль, не могло не сказаться самымъ роковымъ образомъ.

Можно съ извѣстной точки зрѣнія сказать что всѣ наши предъидущія разсужденія витали въ области, совершенно далекой отъ практическихъ задачъ общественной мысли. Но мы думаемъ, что, при выработкѣ цѣльнаго міросозерцанія. нельзя безнаказанно отбрасывать основные вопросы познанія и бытія. Въ концѣ концовъ критическое сознаніе всякаго дѣйствительно мыслящаго человѣка неотразимо поставитъ передъ нимъ эти вопросы, и горе тому общественному направленію, которое забываетъ объ ихъ постановкѣ и рѣшеніи, или же рѣшаетъ ихъ безъ напряженной работы собственной мысли, по рутинѣ и традиціи!

IV.

Въ книгѣ Бердяева превосходно разъяснено, что соціологическая теорія г. Михайловскаго объ отношеніяхъ между личностью и обществомъ стоитъ и падаетъ вмѣстѣ съ органической теоріей общества. Въ сущности это не столько соціологическая теорія, сколько субъективная діатриба противъ всецѣло признаваемой и безсознательно развиваемой авторомъ органической теоріи. Г. Михай-

ловскій самъ въ одномъ мѣстѣ признался въ этомъ [1]). Органическая теорія такое грубое и аляповатое соціологическое обобщеніе, что его, кажется, нѣтъ уже болѣе надобности критиковать [2]). Замѣтимъ только, что грубость органическаго взгляда на общество г. Михайловскій доводитъ еще до послѣдней степени, разсматривая не только общество, какъ организмъ, но и человѣческую личность, какъ органъ для общества и организмъ для себя. На этомъ фундаментѣ онъ строитъ свое у ѳніе о борьбѣ между обществомъ-организмомъ и личностью, превращаемой изъ организма въ органъ. Такимъ образомъ, у него аналогія дѣйствительно превращается изъ сравнительно безобидной игры ума, изъ способа представленія въ настоящую теорію (хотя мотивы ея совершенно не научны и въ этомъ отношеніи она является заранѣе обезпѣненной для науки). Но именно какъ теорія, ученіе г. Михайловскаго несостоятельно: въ основу его положенъ не научный анализъ явленій развитія общества и развитія личности, а опредѣленіе этихъ понятій въ чисто біологическомъ смыслѣ. Поэтому мы съ полнымъ правомъ можемъ утверждать, что соціологическая теорія г. Михайловскаго есть образчикъ наихудшаго вида теорій, тѣхъ, которыя претендуютъ давать эмпирическое объясненіе фактовъ, но на самомъ дѣлѣ представляютъ дедукціи изъ понятій. Г. Михайловскій въ своей органической теоріи не додумался даже до того, что общество, какъ при всемъ своемъ увлеченіи біологическими аналогіями показалъ Спенсеръ, не имѣетъ чувствилища (Sensorium) [1]) и что поэтому оно

---

[1]) «Мы готовы... признать эти аналогіи (между личностью и организмомъ), если онѣ будутъ логически доведены до конца, потому что конецъ этотъ наилучше обнаруживаетъ полнѣйшую несостоятельность субъективной стороны всѣхъ аналогистовъ, а въ этой то сторонѣ и все дѣло». Т. I. стр. 460.

[2]) Изъ новѣйшей литературы ср. въ особенности Кистяковскій «Gesellschaft und Einzelwesen». Berlin., 1899.

[1]) «Итакъ, вотъ въ чемъ состоитъ основное различіе между этими двумя родами организмовъ. Въ одномъ, сознаніе концентрировано въ *одной небольшой* части аггрегата. Въ другомъ, сознаніе разлито по-

съ той точки зрѣнія, съ которой человѣкъ есть индивидуальность (или субъектъ), не является вовсе индивидуальностью. Но, если общество не есть индивидуальность, то падаетъ эффектная теорія борьбы за индивидуальность, борьбы личности съ обществомъ. Впрочемъ, и эта теорія представляетъ лишь quasi-научный соціологическій фундаментъ для своеобразной нравственной доктрины г. Михайловскаго. Въ этой доктринѣ мы опять не можемъ не констатировать значительнаго размаха философской мысли, порывающейся къ идеализму, но бьющейся въ клѣткѣ позитивизма.

Вопреки Бердяеву мы склонны индивидуалистическую тенденцію этики г. Михайловскаго зачесть ему въ заслугу. Въ этой тенденціи переплелись, конечно, различные этическіе мотивы, въ ней есть и пшеница, и плевелы этики. Но я не понимаю — съ точки зрѣнія метафизической, т. е. абсолютной этики — рѣзкаго протеста Бердяева (стр. 170) противъ идеи индивидуализма. Матафизическій этическій индивидуализмъ сводится къ признанію множественности самодѣятельныхъ духовныхъ субстанцій. Этика вся покоится въ этомъ смыслѣ на индивидуализмѣ, ибо этическая проблема возникаетъ изъ отношеній между равноцѣнными и автономными духовными субстанціями, стремящимися воплотить въ себѣ абсолютное добро, (которое тоже, какъ я думаю, должно мыслиться субстанціально).

Во всякомъ случаѣ въ нравственномъ ученіи г. Михайловскаго заслуживаетъ вниманія постановка нѣкоторыхъ вопросовъ. Отправляясь отъ этой постановки, мы имѣемъ въ виду разсмотрѣть этическую проблему не съ точки зрѣнія теоріи познанія (это сдѣлано нами выше), а по существу заключающагося въ ней вопроса о высшей цѣнности. Слабость г. Михайловскаго, какъ фило-

---

всему аггрегату: всѣ его единицы способны чувствовать наслажденіе и страданіе, если не въ равной степени, то приблизительно одинаково. Слѣдовательно, тутъ не существуетъ ничего сколько нибудь похожаго на какое либо «общественное чувствилище» (Social Sensorium). Основанія соціологіи. Т. II, СПБ., 1877, стр. 513.

софа нравственности, состоитъ въ томъ, что онъ пытается соединить два несоединимые критерія или, вѣрнѣе, принципа нравственности: эмпирическое счастье личности и ея идеальное совершенство. Я знаю, что говоря это, я произношу для многихъ страшную ересь, которая тѣмъ не менѣе для меня есть первая этическая истина.

Г. Михайловскій — утилитаристъ или, выражаясь хотя и общѣе, но точнѣе —эвдемонистъ. «Утилитаріанская этика, —пишетъ онъ,—утверждаетъ именно тотъ фактъ, что всегда и вездѣ количество и качество страданій и наслажденій опредѣляетъ собою понятія о нравственности. Она даже больше ничего не утверждаетъ. Она только и говоритъ, что таково, именно, свойство человѣческой природы, и затѣмъ расширяетъ понятіе личнаго счастья до идеи «наибольшаго счастья наибольшаго числа». Все, ведущее къ этому счастью, есть благо, все, вредящее ему— есть зло. Выгодное положеніе утилитаризма состоитъ .. въ томъ что онъ... обладаетъ аксіомой, истиной, безспорной до безсодержательности, если только мы не станемъ спорить о словахъ. Счастье есть критерій нравственности — это истина несомнѣнная, истина даже не этическая, а психологическая, даже, быть можетъ, физіологическая. И всѣ усилія противниковъ утилитаризма должны о нее разбиться. Трудности для утилитаризма лежатъ не въ этой аксіомѣ, а въ оцѣнкѣ различныхъ видовъ счастья, въ ихъ градаціи, въ уясненіи того кульминаціоннаго пункта счастья, къ которому для насъ обязательно стремиться, жертвуя низшими ступенями» [1]).

Въ этой краснорѣчивой защитѣ эвдемонизма безподобно вскрыта логическая несообразность защищаемаго принципа. «Счастье есть критерій нравственности». Но необходима оцѣнка, или опредѣленіе «счастья, къ которому обязательно стремиться». Оцѣнка—съ точки зрѣнія счастья? Но въ такомъ случаѣ мы вертимся въ заколдованномъ кругѣ. Г. Михайловскій справедливо обмол-

[1]) Т. III. «Что такое счастье?» стр. 144—145.

вился, что въ эвдемонизмѣ заключается не этическая, а «психологическая» или даже «физіологическая» истина. Истину эту не трудно обнажить. Признавать что нибудь существующее цѣнностью значитъ испытывать отъ его бытія удовлетвореніе, счастье, наслаждаться ею; признавать что нибудь несуществующее цѣнностью, значитъ стремиться къ его бытію, воплощенію, что̀ необходимо будетъ связано съ чувствомъ удовлетворенія, наслажденія, со счастьемъ. Тоже самое примѣнимо и къ нравственной цѣнности. Стремленіе къ нравственной цѣнности есть стремленіе къ удовлетворенію или счастью, т. е. къ такому состоянію, которое съ психологической или психофизіологической необходимостью связано съ достиженіемъ чего либо, признаннаго за нравственно-цѣнное. Отсюда видна безсодержательность (и о ней обмолвился г. Михайловскій!) и въ то же время случайность эвдемонизма, какъ моральнаго принципа, тѣмъ болѣе, что, какъ мы эмпирически знаемъ, моральное удовлетвореніе отъ нравственной цѣнности, можетъ сопровождаться неудовлетворенностью или даже страданіемъ въ другихъ отношеніяхъ. И, если перевѣсъ въ концѣ концовъ склоняется на сторону нравственной цѣнности, то толковать моральное удовлетвореніе, какъ счастье, можно, лишь насилуя факты и погашая различія, эмпирически самыя существенныя О счастьѣ, съ точки зрѣнія нравственности, нечего заботиться. Для нравственнаго человѣка счастье есть побочный психологическій результатъ его нравственнаго бытія.

Огромную заслугу Ницше, какъ моралиста, я вижу въ художественномъ развѣнчаніи эвдемонизма. Онъ произвелъ это развѣнчаніе, какъ извѣстно, съ точки зрѣнія, которая не имѣетъ, ничего общаго ни съ идеей долга, ни съ альтруизмомъ—тѣмъ цѣннѣе оно для насъ. Заратустра проповѣдуетъ толпѣ и разсказываетъ ей о «послѣднихъ людяхъ», которые «изобрѣли счастье». Эти «изобрѣтатели счастья», – мастерская философская сатира на эвдемонизмъ.

«Они неохотно слышатъ о себѣ слово презрѣнія, а потому я обращусь съ моимъ словомъ къ ихъ гордости. И такъ говорилъ Зоратустра къ народу: пора человѣку поставить себѣ цѣль и предѣлъ, пора человѣку бросить въ землю сѣмя своей высшей надежды.

«Еще его почва достаточно богата для этого. Но когда нибудь эта почва сдѣлается бѣдной и слабой и не въ силахъ будетъ вырастить изъ себя высокаго дерева.

«Увы! придетъ время, когда человѣкъ не сможетъ бросить стрѣлу своей тоски за предѣлы человѣка и тетива его лука разучится натягиваться...

«Увы! придетъ время, когда человѣкъ не будетъ больше рождать ни одной звѣзды. Увы! придетъ время самаго презрѣннаго человѣка, который уже не можетъ презирать самого себя

«Глядите! я покажу вамъ послѣдняго человѣка. «Что есть любовь? Что есть твореніе? Что есть тоска?— такъ спрашиваетъ послѣдній человѣкъ и мигаетъ.

«Земля сдѣлалась тогда маленькой, а на ней скачетъ послѣдній человѣкъ, который умаляетъ все. Его родъ неистребимъ, какъ земная блоха. Послѣдній человѣкъ живетъ всѣхъ дольше.

«Мы изобрѣли счастье, говорятъ послѣдніе люди и мигаютъ».

Можно сказать, что цѣлью нравственной работы должна быть гармонія между нравственнымъ счастьемъ, т. е. счастьемъ отъ достиженія нравственной цѣнности, и всѣми иными видами удовлетворенія человѣка. Но не такая гармонія сама по себѣ представляетъ высшую нравственную цѣнность, а независимое отъ нея абсолютное добро, которымъ, какъ верховнымъ критеріемъ, оцѣнивается вся сознательная жизнь человѣка. Абсолютный характеръ добра заключается въ томъ, что оно есть само цѣнность, т. е. что оно ни отъ чего иного не заимствуетъ своей цѣнности, а, наоборотъ, всему прочему указуетъ мѣсто въ ряду цѣнностей. Этого абсолютнаго

добра, или высшаго блага мы не можемъ охарактеризировать никакими эмпирическими опредѣленіями. Но мы можемъ подойти къ его пониманію, отправляясь отъ связи его съ другими высшими принципами и отъ формальныхъ условій его осуществленія. Абсолютное добро не есть нѣчто эмпирическое, но абсолютная истина и абсолютная красота тоже не даны намъ эмпирически во всей полнотѣ своего содержанія Однако, мы знаемъ, что есть такая истина, независимая отъ человѣка и для него обязательная, есть красота, тоже отъ него независимая и для него въ этомъ смыслѣ тоже обязательная. Но человѣкъ данъ себѣ какъ личность, какъ субъектъ, какъ свободный и дѣйственный носитель содержанія. Абсолютное добро и заключается въ томъ, чтобы человѣкъ, какъ таковой, какъ личность, слѣдовательно, всякій человѣкъ свободно содержалъ въ себѣ и творилъ абсолютную истину и абсолютную красоту. Въ этомъ опредѣленіи высшаго блага заключается опредѣленіе его содержанія и формальныхъ условій его осуществленія. Специфически «нравственнымъ» съ обычной точки зрѣнія въ немъ является послѣдній моментъ, формальный. Онъ заключается въ признаніи индивидуальности, свободы и равенства, какъ необходимыхъ условій осуществленія въ человѣкѣ абсолютнаго добра, или высшаго блага. Безъ этихъ формальныхъ условій высшая цѣнность жизни, воплощеніе въ человѣкѣ абсолютной истины и абсолютной красоты, не только недостижима [1]), но и способна

[1]) Я знаю, что достижимость этой цѣли вообще эмпирически непредставима, какъ непредставимъ всякій абсолютный идеалъ. Эмпирически непредставимый идеалъ и считается нами всегда — недостижимымъ. Соціальный идеалъ тѣмъ отличается отъ этическаго, что онъ предетавимъ и въ этомъ смыслѣ достижимъ, но онъ долженъ быть подчиненъ идеалу этическому. Счастье есть могущественное орудіе для достиженія высшаго блага. Оно есть регулятивный принципъ и критерій соціальной политики. Но послѣдняя должна быть подчинена въ конечномъ счетѣ этическому началу, понимаемому въ абсолютномъ смыслѣ высшаго блага. Тотъ соціализмъ, который останавливается на эвдемонизмѣ, раздѣляетъ всю ограниченность и скудость этого этическаго принципа.

превратиться въ свою прямую противоположность, въ глубочайшую безнравственность и стать потому нравственно не только не цѣнной, но даже презрѣнной, конечно, въ своемъ эмпирическомъ воплощеніи, попирающемъ человѣка въ лицѣ людей, а не въ своемъ отвлеченно отъ людей взятомъ содержаніи, безъ котораго и нравственность пуста. Изъ этого опредѣленія высшаго блага вытекаютъ какъ мѣрила для нравственной оцѣнки эмпирической дѣйствительности, такъ и необходимость глубокой и мучительной борьбы въ душѣ всякаго нравственнаго человѣка. Какъ примирить стремленіе къ абсолютной истинѣ и красотѣ въ себѣ съ абсолютнымъ постулатомъ равенства или равноцѣнности людей? Этимъ мучительнымъ вопросомъ каждый нравственный человѣкъ никогда не перестанетъ терзаться. Имъ онъ на каждомъ шагу терзается въ современныхъ условіяхъ. Не антагонистичны ли содержаніе высшаго блага и формальныя условія его осуществленія, безъ которыхъ нѣтъ нравственности, но которыя, лишенныя своего содержанія, такъ обидно, такъ ужасно пусты? Другими словами, возможно ли высшее благо, какъ нравственное добро— вотъ тотъ потрясающій по своей силѣ вопросъ, который долженъ быть разрѣшенъ каждымъ, кто дерзнетъ теоретически измѣрить глубину нравственной проблемы. Этотъ вопросъ—философское выраженіе вульгарнаго противоположенія эгоизма альтруизму, выведеннаго изъ низинъ разговоровъ о счастьѣ и поставленнаго на высоту трагической проблемы. Въ честно-дерзкой постановкѣ и въ такомъ же рѣшеніи этой проблемы — великій подвигъ Фридриха Нитцше. На этотъ вопросъ современный соціализмъ обязанъ дать и дастъ несомнѣнно свой теоретическій и практическій отвѣтъ...

Я вѣрю, что высшее благо въ своемъ осуществленіи доступно не только человѣку, alias сверхчеловѣку, но и людямъ, и что, стало быть, нравственная проблема разрѣшима, какъ таковая. Нравственность, вопреки Нитцше

и нитцшеанцамъ, не подлежитъ упраздненію. Она не есть химерическая и противорѣчивая въ себѣ задача. Наоборотъ, нравственное ученіе самого Нитцше заключаетъ въ себѣ глубочайшее философское противорѣчіе. Поставивъ грандіозную задачу идеальнаго совершенствованія человѣка, Нитцше въ то же самое время связалъ этическій и духовный идеалъ сверхчеловѣка, идеалъ безконечный, съ конечнымъ, эмпирическимъ и двусмысленнымъ идеаломъ біологическаго совершенствованія. Такимъ образомъ, этическое міровоззрѣніе Нитцше носитъ въ себѣ непримиренный и эмпирически непримиримый разладъ между безконечнымъ, идеальнымъ и конечнымъ, матеріальнымъ началомъ. Біологическая мораль отправляется отъ факта переживанія наиболѣе приспособленныхъ и возвращается къ этому факту. Но большее приспособленіе къ жизни, т. е. къ сохраненію рода, отнюдь не неизбѣжно должно по идеѣ совпадать съ идеальнымъ совершенствованіемъ личности. Безконечный и духовный, поистинѣ религіозный идеалъ сверхчеловѣка нельзя мыслить въ конечныхъ и матеріальныхъ формахъ «хищнаго животнаго». Только культъ «хищнаго животнаго», культъ животной силы приводилъ Нитцше къ «господской» морали; культъ же сверхчеловѣка выше эмпирическаго противорѣчія между господиномъ и рабомъ. Біологическій матеріализмъ въ этикѣ непримиримъ съ религіознымъ идеализмомъ. Въ Нитцше необходимо выбирать между культомъ силы и культомъ идеала. Заратустра по своему моральному и умственному облику, въ которомъ отразилась мягкая и въ то же время честная до дерзости душа самого Нитцше, очевидно несостоятеленъ съ точки зрѣнія переживанія наиболѣе приспособленныхъ. Къ чему приспособленъ Заратустра? Къ идеалу, свободно созданному независимымъ духомъ, къ мечтѣ. Нитцше самъ сознался въ концѣ концовъ моральную двусмысленность біологическаго совершенствованія, переживанія и отбора наиболѣе приспособленныхъ. Въ Götzendämmerung

онъ пишетъ, что переживаютъ и побѣждаютъ въ борьбѣ за существованіе не сильные, а слабые, какъ болѣе «хитрые», «умные». «Роды не совершенствуются: слабые пересиливаютъ сильныхъ — потому, что они многочисленны, да къ тому же и умнѣе... Дарвинъ забылъ о духѣ (совсѣмъ по англійски!), слабые богаче духомъ... Подъ духомъ я понимаю ...предусмотрительность, терпѣніе, хитрость, притворство, большое самообладаніе и все, что есть *mimicry* (къ послѣдней принадлежитъ крупная доля такъ называемой добродѣтели)». «Развитіе отнюдь не есть необходимо повышеніе, умноженіе, усиленіе». Такъ пессимистически судилъ Нитцше о фактѣ развитія, но это идеалистическое отрицаніе цѣнности «развитія», какъ голаго факта, въ одно и тоже время уживалось у него съ преклоненіемъ передъ этимъ фактомъ. Только что цитированный отзывъ о развитіи отдѣляется въ его «Антихристѣ» только $1^1/_2$ страничками отъ слѣдующаго отзыва о состраданіи: «Состраданіе перекрещиваетъ въ общемъ законъ развитія, который есть законъ отбора. Оно (состраданіе) сохраняетъ то, что созрѣло къ гибели, оно защищаетъ себя въ интересахъ обездоленныхъ и осужденныхъ; множествомъ неудачниковъ всякаго рода, которымъ оно сохраняетъ жизнь, оно придаетъ самой жизни мрачный и сомнительный видъ». Другими словами, состраданіе, сохраняющее слабыхъ, идетъ вопреки закону развитія — отбору наиболѣе сильныхъ, и потому заслуживаетъ осужденія. Здѣсь фактъ отбора возводится въ норму человѣческаго поведенія. Колеблющаяся между фактомъ и мечтой мораль Нитцше превосходно показываетъ невозможность выводить мораль изъ факта, сохраняя самостоятельность нравственной оцѣнки. Если должное есть то, что, завѣдомо для насъ, осуществляется и будетъ осуществлено въ силу закона природы, то мораль, заботящаяся объ этомъ неизбѣжномъ «должномъ», субъективно и объективно не нужна: она представляетъ лишь субъективное, я бы сказалъ, обезьянье удвоеніе и воспроизве-

деніе объективнаго процесса природы, смѣшное, какъ всякое обезьянство. Если же мораль строитъ идеалъ, то, съ точки зрѣнія этого идеала, можетъ быть принципіально оцѣниваемъ, осуждаемъ и отрицаемъ всякій конкретный процессъ природы, въ которомъ участвуетъ и въ который можетъ вмѣшиваться человѣкъ. Построеніе морали на законѣ «природы» упраздняетъ самую мораль; самостоятельная мораль можетъ считаться съ законами природы не какъ со своей внутренней нормой, а какъ со своими внѣшними границами,— при установленіи правилъ эмпирическаго поведенія, при опредѣленіи конечныхъ задачъ конечнаго индивидуальнаго бытія.

Если стремленіе къ біологическому совершенству есть выполненіе незыблемаго закона природы, то морали до него нѣтъ дѣла; если же оно есть идеалъ, которому можетъ противорѣчить дѣйствительность, то, значитъ, не въ послѣдней заключается санкція этого идеала, значитъ, онъ самъ себя утверждаетъ. Но въ такомъ случаѣ отпадаетъ самый сильный доводъ въ пользу морали біологическаго совершенствованія, отпадаетъ ея естественная санкція, и намъ остается спросить: почему мы будемъ выдвигать, въ качествѣ нравственнаго идеала, совершенство человѣка (или сверхчеловѣка) насчетъ людей, почему мы будемъ отказываться отъ идеи равноцѣнности человѣческихъ личностей? Ради фактическаго хода вещей? Но самъ Нитцше призналъ, что онъ благопріятствуетъ христіански-демократической морали, утверждающей равноцѣнность людей. Ради идеальнаго совершенствованія человѣка? Но никто не доказалъ и не можетъ доказать, чтобы этотъ безконечный идеалъ требовалъ для своего воплощенія эмпирическаго неравенства людей, существованія господъ и рабовъ. Сверхчеловѣкъ Заратустры-Нитцше стоитъ, повторяемъ, выше этого эмпирическаго противорѣчія; онъ соприкасается съ нимъ лишь тогда, когда его творецъ впадаетъ вновь во внутренне преодолѣнный имъ культъ матеріальной, біологической силы.

той силы, о которой самъ Нитцше такъ мѣтко по поводу германской имперіи замѣтилъ, что она глупитъ тѣхъ, кому достается на долю.

Я глубочайшимъ образомъ увѣренъ въ томъ, что идея равноцѣнности людей, какъ продуманное до конца философское убѣжденіе, опирается на идею субстанціальнаго бытія духа, и что въ этомъ смыслѣ наименованіе «христіански-демократическая мораль» совершенно вѣрно. Люди равноцѣнны не какъ эмпирическіе и случайные «пучки воспріятій» (такъ характеризовалъ душу, какъ извѣстно, Юмъ), не какъ животные организмы, а какъ душевныя субстанціи, какъ формальныя единицы рода «человѣкъ». Все содержаніе нашего *я* мы можемъ «отдумать», но его самого невозможно «отдумать», невозможно даже мысленно упразднить, и это мысленно неупразднимое формальное единство равно во всѣхъ людяхъ. На этомъ «равномъ» утверждается или, вѣрнѣе, изъ него вытекаетъ равноцѣнность людей.

Нѣсколько замѣчаній объ эвдемонизмѣ. Эвдемонистическая и эмпирическая нравственность не мирится съ абсолютнымъ характеромъ высшаго блага. Стремленіе къ абсолютному благу, которое (благо) эмпирически непредставимо, т. е., какъ говорится, неосуществимо, можетъ дать человѣку столько же неудовлетворенія, сколько удовлетворенія. Т. е. съ точки зрѣнія «баланса счастья» очень—да позволено будетъ такъ выразиться—невыгодно затрачивать свои моральныя силы на такую нравственную работу. Между тѣмъ только въ этой работѣ высоко развитая человѣческая личность можетъ видѣть задачу жизни. Поэтому—какъ мы сказали выше—доктрина, сознательно кладущая въ основу нравственности повышеніе личности, не можетъ быть эвдемонистической по принципу.

Эвдемонистическая мораль несостоятельна еще и съ психофизіологической точки зрѣнія. Во 1-хъ, мы не имѣемъ средствъ измѣрять счастье, а въ 2-хъ, если бы мы это и могли,

то, быть можетъ, maximum счастья или удовольствія, который мы желаемъ признавать верховнымъ и конечнымъ критеріемъ нравственности, оказался бы обезпечиваемымъ вовсе не тѣмъ, что въ нравственной дѣятельности людей признается нами за должное и цѣнное. Это, конечно, ни на іоту не измѣнило бы ни нашихъ нравственныхъ сужденій, ни нашего поведенія, а только фактически и весьма выразительно обнаружило бы лживость эвдемонизма. Кромѣ того, чѣмъобщѣе мы понимаемъ счастье, тѣмъ безсодержательнѣе по существу становится это понятіе. Прямое страданіе можетъ доставлять удовлетвореніе, т. е. приносить «счастье».

Вопросъ о свободѣ есть одинъ изъ самыхъ коренныхъ вопросовъ морали. Какъ проблема свободы воли и необходимости, онъ подлежитъ вѣдѣнію теоріи познанія и метафизики. Въ морали рѣшается другой вопросъ: каковъ смыслъ свободы, какъ условія нравственности? Смыслъ этотъ можетъ быть вкратцѣ формулированъ такъ: нравственно должнымъ личность можетъ признавать лишь то, что она свободно сочла за таковое, т. е. личность сама даетъ себѣ нравственный законъ. Но этотъ нравственный законъ не есть нѣчто личное, субъективное, произвольное; наоборотъ для нравственной личности ничто не можетъ быть болѣе обязательнымъ, незыблемымъ и объективнымъ, чѣмъ принятый ею законъ. Въ этомъ сочетаніи свободы и обязательности состоитъ тайна нравственности. Свободное признаніе глубоко отличаетъ нравственный долгъ отъ естественнаго принужденія, объективность моральную отъ объективности логической и эмпирической.

И прежде дѣлались и теперь повторяются попытки изгнать идею долга изъ морали [1]). Попытки эти основаны на недоразумѣніи относительно самаго существа нравственности. Съ понятіемъ долга упраздняется и самая нравственность, какъ особое психическое явленіе. Упраз-

[1]) Такова попытка Гюйо въ «Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction» (есть русскій переводъ).

дненіе это можетъ произойти въ двоякомъ направленіи: и назадъ и впередъ. Либо человѣкъ станетъ совершенно естественно, т. е. безъ всякой борьбы съ другими мотивами, изъ полновластной склонности къ добру творить его, либо онъ—забудетъ о добрѣ. Строгое Кантово разграниченіе склонности и долга сохранитъ навсегда свое значеніе для опредѣленія нравственности, какъ психическаго явленія, хотя бы самое это явленіе даже перестало существовать. Какъ психическое явленіе, нравственность основана на реальномъ несовпаденіи по содержанію хотѣнія и долженствованія. До тѣхъ поръ, пока для человѣка предложенія: «я хочу» и «я долженъ» будутъ расходиться по своему содержанію, останется и нравственность, останется и долгъ. Нравственность предполагаетъ извѣстную раздвоенность «я» на законодательствующее и подчиняющееся. Эта раздвоенность «я» и есть расхожденіе между хотѣніемъ и долженствованіемъ Человѣкъ, который объявитъ, что онъ будетъ признавать должнымъ только то, что онъ хочетъ въ данную минуту, фактически рѣшитъ стать безнравственнымъ. Но если онъ серьезно настаиваетъ на обязательности такого образа дѣйствій, то онъ не ушелъ еще ни на шагъ отъ идей долга и закона; онъ провозгласилъ лишь безусловнымъ закономъ полное подчиненіе своего «я» отдѣльнымъ его моментамъ или состояніямъ; онъ не упразднилъ законодательствующее „я“, а только перемѣнилъ его лицо, онъ сталъ проповѣдывать (или осуществлять) мораль похоти. Лишь тогда, когда человѣкъ перестанетъ чувствовать обязательность даже категорическаго императива похоти, когда у него исчезнетъ самое представленіе о должномъ, лишь тогда его воля станетъ низко-животной или... святой [1]). Такимъ образомъ и крайній эти-

[1]) «Божественная и вообще святая воля не связана никакими императивами; долженствованію здѣсь нѣтъ мѣста, ибо хотѣніе уже само по себѣ необходимо согласуется съ закономъ». (Kant Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, ed. Kirchmann, S. 35).

ческій индивидуализмъ, который можно было бы назвать моральнымъ солипсизмомъ, не въ силахъ уйти отъ идей долга и нравственнаго закона.

Несомнѣнно, что современные отрицатели долга и моральные солипсисты стремятся не къ чему иному, какъ къ святости людей. Святости желалъ и Нитцше. «Ахъ, мои друзья!» — говоритъ онъ въ Заратустрѣ, «чтобы ваше существо заключалось въ поступкѣ такъ, какъ мать заключается въ ребенкѣ — вотъ каково должно быть, по мнѣ, ваше слово о добродѣтели». Цѣль эта чудесная и упраздненіе нравственности въ этомъ смыслѣ не есть вовсе нѣчто безнравственное.

Споръ между старой моралью долга и новой натуралистической моралью воли можетъ итти не о конечной стадіи нравственной работы, упраздняющей нравственность и ставящей на ея мѣсто святость, и не о томъ, какія соціально-психическія силы въ настоящее время исповѣдуютъ идею долга и какія возлюбили идею воли. — послѣдній вопросъ есть вопросъ соціально-психологической комбинаціи разныхъ идейныхъ факторовъ въ духовной жизни современности. Тѣмъ. кто говоритъ, что мораль долга есть нравственная доктрина господствующихъ классовъ, есть классовая морал. дворянства и буржуазіи, можно противопоставить совершенно противоположное историческое ученіе Нитцше о морали, въ которомъ во всякомъ случаѣ есть очень много вѣрнаго, и тотъ замѣчательный и знаменательный фактъ, что не въ книгахъ, а въ жизни и буржуазія, и пролетаріатъ Западной Европы оба давно уже недвусмысленно склонились въ пользу морали воли, а не долга, кстати сказать, въ формѣ, которая не имѣетъ ничего общаго съ духомъ ученія Нитцше и, кажется, представляетъ единственное, что дѣйствительно братски соединяетъ оба эти враждебные и борющіеся класса [1]). Конечно, и въ мораль долга часто вкладывалось

[1]) Западноевропейскій пролетаріатъ, осуществляя свою небуржуазную историческую задачу, въ тоже время глубоко проникнутъ моралъ-

и вкладывается буржуазное содержаніе. Но при всемъ томъ Кантъ столь же мало буржуазный моралистъ, какъ и Нитцше. Буржуазна вообще не та или иная система нравственности сама по себѣ, а нравы времени и нравъ ея автора, и лишь постольку, поскольку послѣдніе отражаются въ системѣ нравственности, эта система носитъ ту или иную опредѣленную соціальную окраску.

Пусть буржуазія исповѣдуетъ идею долга (хотя въ дѣйствительности она ее уже забыла)—мы не должны изъ-за этого чураться самой идеи; пусть пролетаріатъ падаетъ ницъ передъ идеей воли (кстати сказать, въ трогательномъ согласіи съ буржуазіей)—это не должно заставить насъ преклониться передъ тѣмъ, что мы считаемъ ложнымъ, и стать сознательными идолопоклонниками. Споръ между моралью долга и натуралистической моралью воли сводится къ вопросу: какая изъ этихъ моралей соотвѣтствуетъ существу нравственности, какъ реальнаго психическаго явленія, и тѣмъ высшимъ задачамъ, которыя общественно-нравственное сознаніе современности ставитъ человѣку вообще и каждой отдѣльной личности. На этотъ вопросъ для насъ можетъ быть только одинъ отвѣтъ: мораль свободно выполняемаго долга, состоящаго въ осуществленіи абсолютнаго блага, есть единственная мораль, способная создать новаго человѣка и новое общество, единственная мораль, стоящая на высотѣ огромной задачи, разрѣшаемой современнымъ человѣчествомъ.

Эта мораль имѣетъ очень мало общаго съ ходячимъ альтруизмомъ, объявляющимъ чужое счастье конечной цѣлью нравственной дѣятельности. Съ нашей точки зрѣнія личность моя и чужая равноцѣнны, а счастье есть

ной буржуазностью (или буржуазной моралью). Это исторически вполнѣ понятное явленіе ставитъ передъ теоретиками новаго общества великую идеологическую задачу создать въ пролетаріатѣ моральное настроеніе и міровоззрѣніе, стоящее на высотѣ, во 1-хъ, его политическаго настроенія, во 2-хъ, его историческаго общественнаго призванія, иначе говоря, вложить цѣнное моральное содержаніе въ его общественно-политическій идеалъ.

только либо результатъ, либо орудіе возвышенія личности. Принципъ равноцѣнности собственной и чужой личности въ связи съ постулатомъ равенства составляетъ источникъ глубочайшихъ и мучительныхъ своей эмпирической неразрѣшимостью нравственныхъ конфликтовъ. Мораль абсолютнаго блага видитъ высшую нравственную цѣнность въ личности, но не въ эмпирической, а въ идеальной личности. Въ каждой эмпирической личности она признаетъ лишь ея полную свободу (автономію) и равноцѣнность, или равноправность съ другими носителями образа человѣческаго. Безусловно признавая свободу, она обращается къ эмпирической личности не съ приказомъ: подчиняйся благу, - а съ предложеніемъ: возлюби благо.

Мы ввели въ наше опредѣленіе высшаго блага постулаты индивидуальности и равенства. Они должны быть разсмотрѣны рядомъ. Равенство безъ индивидуальности означало бы качественное тождество людей, т. е. нѣчто не только не нравственное, но даже противорѣчащее самой идеѣ человѣка и упраздняющее его бытіе въ качествѣ такового. Не этого равенства безразличія требуетъ нравственность, а наоборотъ—равенства многоразличія. Нравственно необходимы въ равенствѣ моменты: во 1-хъ, самоцѣльности человѣка—человѣкъ никогда не можетъ быть разсматриваемъ, какъ чье-либо орудіе—и, во 2-хъ, воплощенія въ каждомъ человѣкѣ высшаго блага въ человѣческой формѣ индивидуальности. Постулатъ индивидуальности требуетъ въ извѣстномъ смыслѣ абсолютнаго неравенства, т. е. неоднородности людей. Высшее благо, воплощаясь въ людяхъ, должно создавать самобытныя личности, которыя, каждая на свой ладъ, выражали бы абсолютное добро, т. е. были бы оригинальны, а не являлись бы просто экземплярами рода homo sapiens perfectus. Кстати въ соціологической и этической доктринѣ г. Михайловскаго не только постулатъ индивидуальности стушевывается предъ постулатомъ равенства, но послѣдній понимается даже въ смыслѣ, ис-

ключающемъ первый. Столь благосклонный къ г. Михайловскому критикъ его теоріи прогресса, Лавровъ (П. Л.) въ своей замѣчательной статьѣ: «Формула прогресса Михайловскаго» такъ превосходно отмѣтилъ полное поглощеніе индивидуальности равенствомъ въ соціально-этической доктринѣ г. Михайловскаго, что я предпочитаю просто цитировать его сужденіе:

«Я считаю себя вправѣ сказать, что общество, вполнѣ удовлетворяющее требованіямъ формулы прогресса г. Михайловскаго, было бы общество непрогрессивное. Поколѣнія въ немъ слѣдовали бы за поколѣніями, но они бы такъ же походили одно на другое, какъ нынѣшнія пчелы походятъ на пчелъ временъ Виргилія. Критическая мысль атрофировалась бы. Исторія прекратилась бы. Насколько я понимаю слово «цивилизація», оно было бы непримѣнимо къ подобному обществу, которое бы жило... жизнью высшихъ безпозвоночныхъ. Привычки преданія замѣнили бы для него работу мысли. Сознаюсь г. Михайловскому, что какъ бы ни были разносторонне развиты цѣлостныя особи этого общества, какъ бы ни были онѣ равноправны, равносильны, равноумны, я бы счелъ это общество, лишенное критики, обреченное застою, сошедшее на ступень безпозвоночныхъ—жалкимъ обществомъ, стоящимъ по достоинству ниже жалчайшихъ обществъ современной цивилизаціи» [1]).

Г. Михайловскій забылъ, что человѣкъ есть «разностное существо» и что наибольшую человѣческую силу въ немъ развиваютъ душевныя реакціи, связанныя съ сознаніемъ различій его отъ себѣ подобныхъ. Равенство безъ индивидуальности есть идеалъ реакціонный.

Г. Михайловскій въ своей этикѣ по существу вѣчно колебался между моралью высшаго блага и моралью счастья Его тянула къ себѣ, какъ высшая нравственная цѣнность, воплощающая то, что мы назвали выше абсолютнымъ добромъ, полнота человѣческихъ опредѣленій, цѣло-

[1]) Отеч. Записки, т. CLXXXVIII.—Отд. II.

стная человѣческая личность, и въ то же время онъ понималъ эту высшую цѣнность въ видѣ «счастья», «довольства», въ видѣ той эмпирической гармоніи, которая всегда составляла идолъ Льва Толстого и Глѣба Успенскаго, этихъ эвдемонистовъ низкихъ потребностей и ненавистниковъ (въ теоріи) всякаго недовольства, всякой дисгармоніи.

Поэтому-то у г. Михайловскаго такъ часто цѣлостная человѣческая личность носитъ печать одновременно и тѣхъ, очевидно вполнѣ гармоническихъ, «послѣднихъ людей», которые «изобрѣли счастье», и печать Фауста. «Типомъ» своего развитія человѣкъ долженъ принадлежать къ «послѣднимъ людямъ», а по «степени« быть Фаустомъ. Для «типа», напримѣръ, очевидно, важно—ради гармоніи – «самому удовлетворять всѣмъ своимъ потребностямъ», для Фауста—знать истину и созерцать красоту. Въ «типъ развитія» г. Михайловскій вкладываетъ свою эвдемонистическую, ищущую счастья или гармоніи, въ „степень"—свою идеалистическую душу.

При свѣтѣ этого разъясненія становится вполнѣ понятнымъ разсужденіе, вызванное у г. Михайловскаго открытіемъ Льва Толстого, что яснополянскій Ѳедька проявилъ «такую сознательную силу художника, какой на всей своей необъятной высотѣ развитія не можетъ достичь Гете» (слова Толстого).

«Теоретически», говоритъ г. Михайловскій, «по соображенію съ подходящими фактами другихъ сферъ мысли и жизни, я могу однако понять возможность указываемаго гр. Толстымъ явленія, т. е. возможность художественнаго превосходства Ѳедьки надъ Гете, не смотря на «необъятную высоту развитія» послѣдняго. Могу я это понять потому, что не смѣшиваю ступеней развитія съ типами развитія. Безъ сомнѣнія Ѳедькѣ «Фауста» не написать и не понять; не понять ему больного, измученнаго существа Фауста, бросающагося съ вершины ненасытимой жажды познанія въ омутъ чувственныхъ наслажденій, изъ котораго ему удается выплыть только въ аллегорическомъ видѣ. Для этого надо самому до извѣстной степени быть Фаустомъ, самому много переболѣть. А какой же Ѳедька—Фаустъ? Онъ просто здоровый физически и душевно крестьянскій мальчишка. Фаустъ, послѣ длиннаго ряда похожденій, вдоволь намучившись самъ и намучивши другихъ, примиряется съ жизнью на почвѣ непосредственной практической пользы: онъ, какъ извѣстно, въ концѣ концовъ, занимается

осушеніемъ морского берега. Но этотъ конецъ жизни Фауста наступаетъ для Ѳедьки, какъ только онъ подрастетъ. Чуть у него силенки прибавилось, онъ уже и занимается чѣмъ-нибудь вродѣ осушенія морского берега, минуя весь тотъ кругъ неудовлетворимыхъ желаній и извращенныхъ чувствъ, который Фаустъ проходитъ только затѣмъ, чтобы убѣдиться въ неудовлетворимости своихъ желаній и извращенности своихъ чувствъ. Результатъ получается довольно странный. Выходитъ, что какъ ни какъ, а высоко развитый Фаустъ имѣетъ всѣ резоны завидовать Ѳедькѣ, которому совсѣмъ даромъ достается чуть не въ утробѣ матери то самое, чего онъ, высокоразвитый человѣкъ, добивается, уже стоя одной ногой въ гробу. А между тѣмъ, Фаустъ—несомнѣнно высокоразвитый человѣкъ, и Ѳедька—конечно, человѣкъ неразвитый. Кто же изъ нихъ выше? Когда сравниваютъ питательность или удобоваримость говядины и свинины, то не спрашиваютъ: что питательнѣе—фунтъ говядины или десять фунтовъ свинины? Это вопросъ безсмысленный. Десять фунтовъ свинины, конечно, содержатъ въ себѣ больше питательнаго матеріала, чѣмъ одинъ фунтъ говядины, но это все-таки не рѣшаетъ вопроса о питательности того и другого мяса. Надо взять равныя количества говядины и свинины. Такъ и тутъ. Фаустъ давитъ своимъ развитіемъ Ѳедьку, но это еще ровно ничего не значитъ. Дайте Ѳедькѣ возможность подняться на высшую ступень с в о е г о т и п а развитія, и тогда сравнивайте. А такъ какъ возможности этой на лицо нѣтъ, то можно сравнивать Фауста и Ѳедьку не какъ ступени развитія, а только какъ типы. А типъ развитія Ѳедьки должно признать высшимъ, хотя бы уже потому, что Фаустъ имѣетъ всѣ причины завидовать ему, гармоніи его развитія, не дающей мѣста тѣмъ противорѣчіямъ, неудовлетворимымъ желаніямъ и извращеннымъ чувствамъ, которыми полна душа Фауста. Это, безъ сомнѣнія, должно отразиться и на литературныхъ произведеніяхъ Фауста (или Гете) и Ѳедьки. Гр. Толстой говоритъ о господствующемъ въ произведеніяхъ Семки и Ѳедьки чувствѣ мѣры, которое онъ справедливо считаетъ существеннѣйшимъ условіемъ художественнаго произведенія. Это чувство мѣры очевидно совершенно не зависитъ отъ в ы с о т ы развитія. Высокоразвитый Фаустъ можетъ обладать имъ въ несравненно меньшей степени, чѣмъ Ѳедька или Семка, именно потому, что онъ высоко развитъ въ извѣстномъ одностороннемъ, болѣе или менѣе извращенномъ направленіи, а односторонность и чувство мѣры—понятія враждебныя» [1]).

Я знаю, мнѣ могутъ возразить, что въ свой идеальный типъ развитія г. Михайловскій вкладываетъ или желаетъ вложить все разнообразіе человѣческой природы, всю полноту человѣческихъ опредѣленій. Но дѣло именно въ томъ, что, понимаемая чисто эмпирически и эвдемонистически, полнота человѣческихъ опредѣленій совершенно не то же самое, что понимаемая съ точки зрѣнія философскаго идеализма. Тому, кто не видитъ глубокой пропасти между этими принципіально различными эти-

[1]) Соч., т. III, стр. 529—531.

ческими воззрѣніями, трудно объяснить это на конкретныхъ примѣрахъ, заимствованныхъ изъ сочиненій г. Михайловскаго, тѣмъ болѣе, что въ г. Михайловскомъ его лучшее идеалистическое «я» говоритъ не менѣе громко, чѣмъ эвдемонистическое. Того, кто въ курьезной параллели Ѳедьки и Фауста не почувствовалъ эвдемонистическаго духа, для котораго счастье — все, совершенствованіе — ничто, и кого не возмущаетъ эта пресмыкающаяся мораль, того не проберешь ничѣмъ.

Но въ то же время слѣдуетъ признать, что г. Михайловскій въ своей нравственной доктринѣ едва ли не самый большой идеалистъ среди всѣхъ крупныхъ прогрессивныхъ публицистовъ 60 хъ—70-хъ гг., за исключеніемъ Писарева. Писаревъ, писатель, по своему литературному таланту несомнѣнно значительно превосходящій и Добролюбова, и Чернышевскаго, и г. Михайловскаго, занимаетъ особое мѣсто въ исторіи нашей публицистики. Въ настоящее время, когда даже самая умѣренная по формѣ и основательная по существу критика идей, пущенныхъ въ оборотъ въ достопамятную эпоху 60-хъ годовъ, считается святотатственной, умѣстно и въ видахъ исторической справедливости напомнить о рѣзкой критикѣ, которой въ 70-хъ годахъ въ «Отечественныхъ Запискахъ» былъ подвергнутъ Писаревъ. По существу же мы считаемъ нужнымъ отмѣтить эту критику потому, что въ ней съ особенной яркостью проявились основныя черты этической доктрины народничества, черты, на нашъ взглядъ, глубоко отрицательныя и выражающія крайнее извращеніе нравственнаго сужденія. Авторъ указываемой статьи «Литературная злоба дня», Н. Морозовъ, такъ п о р и ц а л ъ литературную дѣятельность Писарева:

«Что руководило Писаревымъ въ его литературной дѣятельности, къ чему онъ шелъ, что проповѣдовалъ, чего добивался? Идеалъ нравственной личности, эта выдохшаяся, отжившая, и исторіею, и дѣйствительностью

осужденная фикція, былъ опять поставленъ имъ на пьедесталъ — и въ какихъ возмутительныхъ формахъ поставленъ, надо прибавить!» И далѣе:

«чѣмъ нелѣпѣе парадоксы и абсурды Писарева, тѣмъ нагляднѣе и живѣе представляется намъ, во-первыхъ, фактъ, какъ мы выразились, помраченія общественной мысли, наложившій свою печать на всю почти дѣятельность Писарева, во-вторыхъ — то обстоятельство, что индивидуально-нравственные идеалы, въ самомъ дѣлѣ, отжили свой вѣкъ, если даже такія силы и такая настойчивость, какія развернулъ Писаревъ, оказались совершенно недостаточными, чтобы вдохнуть въ нихъ жизненность, сообщить имъ плодотворность, связать ихъ крѣпкими узами логической необходимости и органическаго единства съ потребностями и интересами своего общества» [1]).

Мы привели не самые рѣзкіе отзывы автора о Писаревѣ. Намъ нечего распространяться о томъ, что мы вовсе не раздѣляемъ взглядовъ «реалиста» Писарева. Но за всѣмъ тѣмъ мы не можемъ не подчеркнуть, что въ выдвинутой г. Морозовымъ противъ Писарева критикѣ обнаруживается подлинное этическое «помраченіе», приводящее критика къ тому, что онъ изъ общественнаго утилитаризма упраздняетъ самую нравственную проблему. Въ этомъ сказывается глубокая реакціонная антииндивидуалистическая и потому, на нашъ взглядъ, антиэтическая, сущность русскаго народничества. Въ дѣятельности Писарева цѣнно какъ разъ то, что подверглось осужденію критика «Отеч. Зап.», а именно бодрая идеалистическая защита правъ человѣческой личности и признаніе ея самоцѣльности, или самоцѣнности. Слѣдуетъ замѣтить, что моя рѣшительная защита индивидуализма противъ реакціоннаго общественнаго утилитаризма народничества нисколько по существу не расходится съ мыслями Бердяева. Отстаиваемый имъ универсализмъ въ этикѣ и его поле-

[1]) Т. CCXXX (1877).

мика противъ индивидуализма нисколько не посягаютъ на тотъ этическій индивидуализмъ, который дорогъ мнѣ.

Идеалистическая струя въ нравственной доктринѣ г. Михайловскаго сказывается, между прочимъ, въ его интересной параллели чести и совѣсти, какъ этическихъ силъ.

Совѣсть это — «сознаніе виновности и жажда соотвѣтственнаго искупленія и покаянія... Человѣкъ, охваченный угрызеніями совѣсти, стремится наложить на себя эпитеміи и всячески урѣзать свой жизненный бюджетъ. Для себя ему ничего не нужно. Напротивъ, заморить грызущаго его червяка онъ только и можетъ лишеніями, и потому онъ не только готовъ принять всякія оскорбленія даже до мученическаго вѣнца, а самъ ищетъ ихъ». «Но совѣсть не единственная сила, способная сверлить душу... Въ чистомъ видѣ работа совѣсти встрѣчается рѣдко, хотя бываютъ цѣлыя историческія эпохи, ею окрашенныя. Обыкновенно же коррективомъ ея является работа чести, которая столь же способна нарушать гармонію «свиного элемента», только съ другого конца, и точно такъ же можетъ стать мотивомъ глубочайшей драмы. Работа совѣсти и работа чести отнюдь не исключаютъ другъ друга. Между ними возможно практическое соглашеніе, онѣ могутъ уживаться рядомъ, пополняя одна другую. Но онѣ все-таки типически различны. Совѣсть требуетъ сокращенія бюджета личной жизни и потому въ крайнемъ своемъ развитіи успокоивается лишеніями, оскорбленіями, мученіями; честь, напротивъ, требуетъ расширенія личной жизни и потому не мирится съ оскорбленіями и бичеваніями. Совѣсть, какъ опредѣляющій моментъ драмы, убиваетъ ея носителя, если онъ не въ силахъ принизить, урѣзать себя до извѣстнаго предѣла; честь, напротивъ, убиваетъ героя драмы, если униженія и лишенія переходятъ за извѣстные предѣлы. Человѣкъ уязвленной совѣсти говоритъ: я виноватъ, я хуже всѣхъ, я недостоинъ; человѣкъ воз-

мущенной чести говорить: передо мной виноваты, я не хуже другихъ, я достоинъ. Работѣ совѣсти соотвѣтвѣтствуютъ обязанности, работѣ чести—права»[1]).

Эта превосходная этическая параллель — вмѣстѣ со всей выше развитой критикой эвдемонизма—дастъ намъ руководящія идеи для характеристики г. Михайловскаго, какъ публициста, а также для оцѣнки всего того направленія, самымъ живымъ и разностороннимъ представителемъ котораго былъ г. Михайловскій и органомъ котораго служили «Отеч. Зап.».

V.

«Дѣло», въ которомъ обсуждалась возможность (или невозможность) капиталистическаго развитія Россіи, должно считаться, какъ говорятъ въ канцеляріяхъ, «оконченнымъ»: основной вопросъ вырѣшенъ самой жизнью и, я думаю, самъ г. Михайловскій согласенъ, что публицистамъ необходимо оставить въ покоѣ это нынѣ уже старое, т. е ставшее уже достояніемъ исторіи дѣло. Не будемъ тратить свои и читательскія силы изъ-за этой исторической синей обложки, на которой явственно рукой исторіи начертано: «начато тогда-то, окончено тогда-то, срокъ капиталистической выучки не опредѣленъ».

Мнѣ нечего поэтому объяснять (сколько разъ это уже объяснялось!) читателю, почему самая постановка вопроса заключала въ себѣ историческое и соціологическое недоразумѣніе, и я могу свободно перейти къ оцѣнкѣ фактически (т. е. исторически и соціологически) заблуждавшаго направленія—съ точки зрѣнія этики, индивидуальной и общественной. Но для того, чтобы ввести читателя сразу въ суть дѣла, я приведу двѣ выписки изъ сочиненій г. Михайловскаго.

«Я вамъ скажу, г. Достоевскій, какъ смотрятъ на вещи другіе citoyen'ы, придерживающіеся перваго способа воззрѣнія на народъ и народную правду. Мы — я говорю «мы», потому что вмѣняю себѣ въ

[1]) Соч., т. V, стр. 115.

честь стоять въ рядахъ этихъ citoyen'овъ — мы поняли, что сознаніе общечеловѣческой правды и общечеловѣческихъ идеаловъ далось намъ только благодаря вѣковымъ страданіямъ народа. Мы не виноваты въ этихъ страданіяхъ, не виноваты и въ томъ, что воспитались на ихъ счетъ, какъ не виноватъ яркій и ароматный цвѣтокъ въ томъ, что онъ поглощаетъ лучшіе соки растенія. Но, принимая эту роль цвѣтка изъ прошедшаго, какъ нѣчто фатальное, мы не хотимъ ея въ будущемъ. «Логическимъ ли теченіемъ идей», какъ вы смѣетесь надъ Герценомъ, или непосредственнымъ чувствомъ, долгимъ ли размышленіемъ или внезапнымъ прозрѣніемъ, исходя изъ высшихъ общечеловѣческихъ идеаловъ или изъ прямого наблюденія, — мы пришли къ мысли, что мы должники народа. Можетъ быть, такого параграфа и нѣтъ въ народной правдѣ, даже навѣрное нѣтъ, но мы его ставимъ во главу угла нашей жизни и дѣятельности, хоть можетъ быть, не всегда вполнѣ сознательно. Мы можемъ спорить о размѣрахъ долга, о способахъ его погашенія, но долгъ лежитъ на нашей совѣсти, и мы его отдать желаемъ. Вы смѣетесь надъ нелѣпымъ Шигалевымъ и несчастнымъ Виргинскимъ за ихъ мысли о предпочтительности соціальныхъ реформъ передъ политическими. Это характерная для насъ мысль, и знаете ли что она значитъ? Для «общечеловѣка», для citoyen'а, для человѣка, вкусившаго плодовъ общечеловѣческаго древа познанія добра и зла, не можетъ быть ничего соблазнительнѣе свободы политической, свободы совѣсти, слова устнаго и печатнаго, свободы обмѣна мыслей (политическихъ сходокъ) и проч. И мы желаемъ этого, конечно. Но если всѣ связанныя съ этой свободой права должны только протянуть для насъ роль яркаго и ароматнаго цвѣтка,—мы не хотимъ этихъ правъ и этой свободы! Да будутъ они прокляты, если они не только не дадутъ намъ возможности разсчитаться съ долгами, но еще увеличатъ ихъ! А, г. Достоевскій, вы сами citoyen, вы знаете, что свобода вещь хорошая, очень хорошая, что соблазнительно даже мечтать объ ней, соблазнительно желать ея во что бы то ни стало, для нея самой и для себя самого. Вы значитъ знаете, что гнать отъ себя эти мечты, воздерживаться отъ прямыхъ и слѣдовательно болѣе или менѣе легкихъ шаговъ къ ней—есть нѣкоторый подвигъ искупительнаго страданія» [1]).

А вотъ другое мѣсто въ томъ же духѣ:

«Скептически настроенные по отношенію къ принципу свободы, мы готовы были не домогаться никакихъ правъ для себя; не привилегій только, объ этомъ и говорить нечего, а самыхъ даже элементарныхъ параграфовъ того, что въ старину называлось естественнымъ правомъ. Мы были совершенно согласны довольствоваться въ юридическомъ смыслѣ акридами и дикимъ медомъ и лично претерпѣвать всякія невзгоды. Конечно, это отреченіе было, такъ сказать, платоническое, потому что намъ, кромѣ акридъ и дикаго меда, никто ничего и не предлагалъ, но я говорю о настроеніи, а оно именно таково было и доходило до предѣловъ, даже мало вѣроятныхъ, объ чемъ въ свое время скажетъ исторія. «Пусть сѣкутъ, мужика сѣкутъ же»— вотъ какъ, примѣрно, можно выразить это настроеніе въ его крайнемъ проявленіи. И все это ради одной возможности, въ которую мы всю душу клали; именно возможности непосредственнаго перехода къ лучшему, высшему порядку, минуя среднюю стадію европейскаго раз-

[1]) Соч., т. I, стр. 868—869.

витія, стадію буржуазнаго государства. Мы вѣрили, что Россія можетъ проложить себѣ новый историческій путь, особливый отъ европейскаго, причемъ опять таки для насъ важно не то было, чтобы это былъ какой-то національный путь, а чтобы онъ былъ путь хорошій, а хорошимъ мы признавали путь сознательной, практической пригонки національной физіономіи къ интересамъ народа. Предполагалось, что нѣкоторые элементы наличныхъ порядковъ, сильные либо властью, либо своею многочисленностью, возьмутъ на себя починъ проложенія этого пути.[1])

«Возможность», о которой говорилъ г. Михайловскій въ 1880 году, сдана въ архивъ исторіи, и пониманіе «со всею... роскошью законченной теоретической системы» оказалось грубымъ историческимъ и соціологическимъ заблужденіемъ. Но не въ этомъ дѣло. Это много разъ говорилось на разные лады. Теперь я хочу сказать другое. Я осмѣливаюсь, сохраняя глубочайшее уваженіе къ субъективной нравственности тѣхъ «мы», отъ лица которыхъ говорилъ г. Михайловскій, въ то же время съ чувствомъ столь же глубокаго убѣжденія утверждать, что ихъ точка зрѣнія была не только исторической и соціологической ошибкой, но и ошибкой нравственнаго сужденія. Настаиваю и паки настаиваю, что эта ошибка нравственнаго сужденія сочеталась

---

[1]) Соч., т. IV, стр. 952. Дальше авторъ говоритъ: «это была возможность. Теоретическою возможностью она остается въ нашихъ глазахъ и до сихъ поръ. Но она убываетъ, можно сказать, съ каждымъ днемъ. Практика урѣзываетъ ее безпощадно, сообразно чему наша программа осложняется, оставаясь при той же конечной цѣли, но вырабатывая новыя средства».

Въ этихъ словахъ г. Михайловскій въ 1880 году, самъ того, конечно, не зная, далъ полное теоретическое и моральное оправданіе того направленія, выступленіе котораго въ 90-хъ годахъ вызвало такой рѣзкій отпоръ съ его стороны. Въ этомъ отпорѣ г. Михайловскій погрѣшилъ двояко: теоретически и этически. Теоретически — непризнаніемъ огромной научной и вообще объективной цѣнности за утвержденіемъ и доказательствомъ полной призрачности той «теоретической возможности», которая уже въ глазахъ самого г. Михайловскаго въ 1880 году была безпощадно урѣзана практикой; этически—желаніемъ дискредитировать общественно-нравственную цѣнность этой критической работы, желаніемъ, ярко выразившимся въ совершенно неправильномъ тонѣ, взятомъ имъ относительно новаго направленія. Вообще морально неправильный тонъ являлся и до сихъ поръ является нерѣдко крупнымъ грѣхомъ г. Михайловскаго, какъ публициста. Напомнимъ, что онъ о Владимірѣ Соловьевѣ весьма двусмысленно или, лучше, весьма недвусмысленно говорилъ, какъ о молодомъ человѣкѣ, который далеко пойдетъ. См. Сочиненія, т. II, стр. 838.

съ изумительной субъективной нравственностью, съ поразительно сильнымъ, до героизма обостреннымъ, сознаніемъ нравственной отвѣтственности. И тѣмъ не менѣе это была грубая ошибка нравственнаго сужденія.

У нея было два корня (если не считать третьяго, чисто теоретическаго: незнанія и непониманія фактовъ). Во-первыхъ: эвдемонистическая мораль, окрашенная къ тому же общимъ матеріалистическимъ міросозерцаніемъ, насквозь проникнутымъ убѣжденіемъ въ относительности истины и справедливости. Съ этой точки зрѣнія нѣтъ абсолютныхъ цѣнностей и принциповъ; всѣ блага относительны, и ихъ можно такъ или иначе расцѣнивать въ зависимости отъ условій мѣста и времени, по большему или меньшему итогу (суммѣ) счастья. Можно «расцѣнивать» и «естественное право» съ точки зрѣнія наибольшаго счастья наибольшаго числа людей. Это воззрѣніе близорукаго общественнаго утилитаризма[1]) породило въ жизни русской интеллигенціи альтруистическую, полную общественнаго драматизма, версію библейской ошибки Исава, продавшаго свое первородство за чечевичную похлебку.

Отказъ отъ «естественнаго права» представляется намъ такимъ образомъ не только соціологической и исторической ошибкой. Этотъ отказъ для насъ есть прежде всего моральная невозможность. Съ той этической точки зрѣнія, на которой мы стоимъ и стояли всегда, «естественное право» не можетъ быть уступлено ни за чье и ни за какое «счастье». Это—область, недоступная оппортунистическимъ расцѣнкамъ и компромиссамъ даже самаго альтруистическаго или общественно-утилитарнаго свойства. Общественно-утилитарный «альтруизмъ» привелъ здѣсь народничество къ величайшей безнравственности.

Мы можемъ ошибку нравственнаго сужденія, въ которую впали г. Михайловскій и его друзья («мы»), выразить въ терминахъ его превосходнаго противоположенія «со-

[1]) Я нарочно говорю «утилитаризмъ», потому что хочу пожестче и погрубѣе выразиться—не о людяхъ, а объ ихъ ошибкѣ.

вѣсти» и «чести» и обнажить такимъ образомъ еще яснѣе второй корень этой ошибки. «Совѣсть», въ смыслѣ г. Михайловскаго, всецѣло заполнила собой нравственное сознаніе этихъ «мы» и для «чести» не оставила въ немъ никакого мѣста. Это затопленіе нравственнаго сознанія „совѣстью“ была неизбѣжно его потемнѣніемъ, ослабленіемъ силы нравственнаго сужденія.

Но—я особенно настаиваю на этой мысли—«совѣсть» не могла бы такъ полновластно вторгнуться въ нравственное сознаніе этихъ людей и затемнить его, если бы оно само не было теоретически подготовлено къ ошибкѣ ложной этикой утилитаризма и, конечно, ложными соціологическими и историческими теоріями. Г. Михайловскій самъ—лучшее тому доказательство. Онъ, эта изъ всѣхъ народническихъ публицистовъ наиболѣе чуткая къ мотиву «чести» душа, не выдѣляетъ себя изъ сонма помраченныхъ «совѣстью» «мы». Въ его личномъ помраченіи, которое, надо сказать, въ 80-хъ гг. совершенно прошло подъ дѣйствіемъ жестокихъ уроковъ жизни, огромную роль сыграли этика утилитаризма и собственная субъективная версія органической теоріи общества, да и вообще вся субъективная соціологія.

Петръ Струве.

Сентябрь—Октябрь.
1900 г.

ПРЕДИСЛОВІЕ АВТОРА.

Автору представляется очень своевременнымъ подвергнуть всесторонней критикѣ своеобразный плодъ русскаго утопизма, «субъективную соціологію» въ лицѣ талантливѣйшаго ея представителя Н. К. Михайловскаго. Съ той точки зрѣнія, на которой авторъ стоитъ [1]), о г. Михайловскомъ уже писали, но это носило скорѣе полемическій, чѣмъ критическій характеръ. Г. Михайловскій нѣсколько лѣтъ тому назадъ вступилъ въ ожесточенную полемику съ новымъ направленіемъ, выплывшимъ на поверхность русской жизни въ 90-ые годы. Теперь достаточно ясно, что побѣда осталась не за г. Михайловскимъ. Въ полемикѣ онъ потерялъ всякую почву подъ ногами, совер-

[1]) Авторъ примыкаетъ къ совершенно опредѣленному направленію, но чуждъ ортодоксальности. Довольно распространено мнѣніе, будто бы существуетъ догма, застывшая система, въ которой уже дано рѣшеніе всѣхъ вопросовъ. Это не болѣе, какъ миѳъ, и миѳъ вредный для интересовъ умственнаго развитія.

шенно не понялъ враждебнаго ему направленія и оказался далеко не на высотѣ своихъ дарованій. Это еще разъ доказало ту истину, что талантъ расцвѣтаетъ, когда защищаетъ идеи, связанныя кровными нитями съ жизнью, и отцвѣтаетъ, когда эти нити порываются. Походъ противъ новаго направленія, столь чуждаго человѣку семидесятыхъ годовъ, требовалъ рѣзкаго полемическаго отпора. Но теперь уже, кажется, можно подвергнуть объективной теоретической критикѣ и исторической оцѣнкѣ отживающее направленіе русской мысли, нѣкогда такъ талантливо представленное г. Михайловскимъ. Правда, травля новаго направленія не продолжается, и теперь постоянно приходится встрѣчаться съ неприличными инсинуаціями и безсмысленнымъ непониманіемъ, но все это исходитъ не столько отъ корифеевъ стараго направленія, сколько отъ второстепенныхъ представителей отживающаго народничества [1]). Травля будетъ продолжаться и впредь, но въ ней будутъ принимать участіе темныя силы русскаго общества, и это будетъ соотвѣтствовать болѣе дифференцированной соціальной средѣ.

---

[1]) Съ какимъ-нибудь г. Н. Энгельгардтомъ разговоръ совсѣмъ не тотъ, что съ Н. К. Михайловскимъ,—съ первымъ просто никакого разговора не можетъ быть. Къ той же, приблизительно, категоріи относится писанія г. Ободенскаго и т. п.

Центръ тяжести предлагаемой книги лежитъ въ теоретической критикѣ, въ противопоставленіи міровоззрѣнію г. Михайловскаго иного міровоззрѣнія, но, слѣдуя указанію самого г. Михайловскаго, авторъ старается «не сорвать увлеченій и ошибокъ съ ихъ живого корня», т. е. стремится открыть «живые корни» критикуемаго имъ міровоззрѣнія въ русской дѣйствительности 70-хъ годовъ. Въ чисто теоретической части книги, въ критикѣ «субъективнаго метода въ соціологіи» и теоріи «борьбы за индивидуальность», авторъ останавливается на двухъ основныхъ проблемахъ общественной философіи: на отношеніи субъективизма къ объективизму и личности къ обществу. Противорѣчія, въ которыхъ путался г. Михайловскій, прекрасно разрѣшаются новымъ направленіемъ, но главнымъ орудіемъ своимъ авторъ считаетъ критическую философію. «Ученики» могутъ двинуть впередъ теорію своего учителя, только оплодотворивъ ее великимъ духомъ философскаго критицизма, а вѣдь наша задача—двигать впередъ теорію, развивать ее, а не пережевывать старое. Авторъ не претендуетъ на сколько-нибудь полное развитіе выставляемыхъ имъ положеній,—онъ будетъ удовлетворенъ, если ему удалось поставить нѣкоторые вопросы общественной философіи и въ общихъ чертахъ ука-

зать на путь, которымъ они могутъ быть рѣшены. Несостоятельность же пути, избраннаго г. Михайловскимъ, кажется, достаточно будетъ выяснена. Тема нашей книги, главнымъ образомъ, соціально-философская [1]).

[1]) См. о задачахъ соціальной философіи у Штаммлера «Wirtschaft und Recht». Leipzig. 1869. Стр. 3—7.

„Я никогда не могъ повѣрить, чтобы нельзя было найти такую точку зрѣнія, съ которой правда-истина и правда-справедливость являлись бы рука объ руку, одна другую пополняя“.

Н. К. Михайловскій.

ИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНІЕ.

Н. К. Михайловскій началъ писать въ 60-е годы, но расцвѣтъ его литературной дѣятельности падаетъ на 70-ые годы. Въ теченіе этого десятилѣтія появились лучшія соціологическія и публицистическія статьи г. Михайловскаго, онъ былъ тогда виднымъ представителемъ направленія, группировавшагося вокругъ „Отечественныхъ Записокъ“. Вспоминая въ срединѣ 80-хъ годовъ это доброе старое время, г. Михайловскій говорилъ: „Хорошее это было время. То-есть, много въ немъ было, конечно, и нехорошаго, даже очень и очень нехорошаго, но лично для меня, какъ писателя, оно остается навсегда незабвеннымъ. Ежемѣсячная литературная работа есть дѣло и очень легкое и очень тяжелое, смотря по обстоятельствамъ, при которыхъ приходится работать. Она можетъ доставить писателю много отрады, скрасить его жизнь, но можетъ и давить его, какъ многопудовая гиря, если онъ живой человѣкъ, а не писательская машина. Когда у васъ есть читатели, съ которыми васъ связываютъ сотни духовныхъ нитей, которые, по крайней мѣрѣ, въ общемъ живутъ тѣмъ же, чѣмъ и вы живете,—работать легко. Каждое, даже совсѣмъ мимолетное явленіе, не говоря уже о явленіяхъ крупнымъ, не просто даетъ вамъ поводъ для литературной бесѣды,—поводы

всегда не штука найти,—а зоветъ васъ къ себѣ либо само по себѣ, своею собственною положительною или отрицательною цѣнностью, либо какъ удобный случай для провѣрки вашихъ задушевныхъ мыслей. Вы знаете, чувствуете, что у васъ есть собесѣдники, въ головахъ которыхъ живутъ тѣ же задушевныя мысли, которыя стоятъ на одной съ вами почвѣ, поймутъ васъ на полусловѣ, договорятъ для себя недоговоренное вами, и въ свою очередь однимъ своимъ присутствіемъ начнутъ рѣчь, которую вамъ останется только договорить и развить. Это постоянно чувствуемое общеніе съ извѣстнымъ кругомъ читателей есть настоящее дыханіе жизни и до такой степени наполняетъ и оживляетъ окружающую васъ лично атмосферу, что о тяжести работы и рѣчи быть не можетъ. Такъ именно довелось мнѣ работать именно въ то время, къ которому относятся статьи, сводимыя нынѣ, лѣтъ десять-пятнадцать спустя, г-номъ Яковенко на очную ставку[1]). Мнѣ случалось тогда писать, кромѣ отдѣльныхъ статей теоретическаго характера, по два ежемѣсячныхъ обозрѣнія за-разъ (напримѣръ, „Записки профана“ и „Дневникъ Ивана Непомнящаго“, или „Дневникъ Ивана Непомнящаго“ и „Въ перемежку“) по самымъ разнообразнымъ вопросамъ — философскимъ, соціологическимъ, нравственнымъ, чисто практическимъ, литературнымъ. И все это связывалось единствомъ пульса жизни, который у меня бился въ тактъ съ моими читателями. Да, хорошее было время... Теперь г. Яковенко вырываетъ изо всего этого, собственно говоря, одинъ эпизодъ, хотя и очень важный, и набравъ, какъ

[1]) Цитируемая нами статья г. Михайловскаго «Pro domo sua» есть отвѣтъ на письмо г. Яковенко въ редакцію «Сѣв. Вѣстника», напечатанное въ 1886 г., гдѣ онъ проситъ г. Михайловскаго разъяснить ему его взгляды на отношеніе интеллигенціи къ народу. Въ отвѣтѣ г. Михайловскаго чувствуется горькое сознаніе оторванности отъ жизни, грусть о безвозвратно ушедшемъ прошломъ. Теперь г. Михайловскій долженъ все это чувствовать еще сильнѣе. *Прим. Н. Л.*

ему кажется, букетъ противорѣчій, говоритъ: объясни! Многочисленныя выписки г. Яковенко изъ моихъ сочиненій представляются мнѣ чѣмъ-то въ родѣ скошенной травы: когда-то все это было живо, каждая травинка имѣла свои корни въ землѣ и добывала изъ земли нужные ей соки, и росла, и цвѣла. А теперь вотъ трава подкошена, корни подрѣзаны, и г. Яковенко съ достойной всякой похвалы любознательностью разсматриваетъ и сортируетъ. Или другое сравненіе: „о, поле, поле, кто тебя усѣялъ мертвыми костями?!“ Все вѣдь это мертвыя кости, разрозненныя, лишенныя плоти и крови, г. Яковенко роется въ костяхъ, недоумѣвая, отчего позвонокъ не приходится къ позвонку [1])“.

Ясно, гдѣ нужно искать общественныхъ корней міровоззрѣнія г. Михайловскаго—въ томъ „хорошемъ времени“, о которомъ онъ вспоминаетъ съ такой задушевной грустью. Г. Михайловскій—типичный сынъ своей среды, и взглядъ на общественныя отношенія 70-хъ годовъ прольетъ нѣкоторый свѣтъ на умственный обликъ талантливаго публициста-соціолога.

Для русской жизни 70-хъ годовъ особенно характерны два факта: яркіе симптомы развитія капитализма и разочарованіе въ реформахъ 60-хъ годовъ. Въ литературѣ мы замѣчаемъ развитіе народничества и субъективной соціологіи, съ одной стороны, дешеваго либерализма на буржуазной подкладкѣ—съ другой. Литература и жизнь шли рядомъ, тѣсно переплетаясь. Настроеніе было совсѣмъ не то, что въ 60-е годы.

Въ 60-е наши публицисты переживали „просвѣтительную“ весну, въ философскомъ отношеніи сходную съ французскимъ просвѣщеніемъ 18-го вѣка, а въ соціальномъ—съ утопизмомъ начала 19-го. Самая круп-

---

[1]) См. «Сочиненія Н. К. Михайловскаго». Т. VI. С.-Петербургъ. 1897 г. Стр. 460—462. Цитировать мы вездѣ будемъ по этому изданію.

ная фигура въ литературѣ 60-хъ годовъ, авторъ „Что дѣлать“, представляетъ собою особенно яркій примѣръ своеобразнаго сочетанія на русской почвѣ просвѣтительной раціоналистической философіи [1]) съ соціальнымъ утопизмомъ. Просвѣтители утописты 60-хъ годовъ были полны вѣры въ будущее, они оптимисты до мозга костей. Михайловскій говоритъ въ своей статьѣ объ одномъ изъ шестидесятниковъ, Шелгуновѣ: „Кто хочетъ понять значеніе и характеръ шестидесятыхъ годовъ, долженъ прежде всего остановиться на этомъ необыкновенно счастливомъ и чрезвычайно рѣдкомъ въ исторіи сочетаніи идеальнаго съ реальнымъ, головокружительно - возвышеннаго съ трезво - практическимъ“ [2]). Конечно, такое „реальное“ и „трезво-практическое“, какъ, напримѣръ, крестьянская реформа, имѣло слишкомъ мало общаго со „сномъ Вѣры Павловны“. Творецъ этого „сна“ прекрасно понималъ половинчатость и недостаточность реформъ шестидесятыхъ годовъ, которыми такъ увлекались либералы. Но прогрессивные публицисты того времени не могли еще замѣтить въ общественномъ развитіи Россіи роковыхъ симптомовъ, они не знали, что наше пореформенное хозяйство вступало на путь капиталистическаго развитія,—съ этимъ пришлось считаться публицистамъ 70-хъ годовъ. Чернышевскій смотрѣлъ на общественное развитіе съ утопической точки зрѣнія, совершенно естественной для его времени, онъ не понималъ, что, только опираясь на тенденціи общественнаго развитія и на сильный общественный классъ, можно разсчитывать на успѣхъ; но ему не приходилось еще стоять

[1]) Непосредственное вліяніе на него оказалъ Л. Фейербахъ. Въ этомъ отношеніи особенно характерна статья «Антропологическій принципъ въ философіи». «Антропологизмъ» Л. Фейербаха, вѣроятно, оказалъ косвенное вліяніе и на субъективный «антропоцентризмъ» г. Михайловскаго. Посредствующимъ звеномъ тутъ еще былъ, кромѣ автора «Антропологическаго принципа», авторъ «Историческихъ писемъ».

[2]) *См. «С. М.», т. V, стр. 358.*

въ сознательномъ антагонизмѣ съ общественнымъ развитіемъ, оно не представлялось ему еще такимъ угрожающимъ, и потому онъ не возвелъ антагонизма личнаго идеала съ общественнымъ развитіемъ въ принципъ; онъ вѣрилъ въ прогрессъ, хотя и не понималъ его основныхъ пружинъ. Бодрый духъ его былъ чуждъ пессимизма; онъ былъ утопистомъ со смѣлой утопіей въ противоположность „субъективистамъ“ 70-хъ годовъ, этимъ „утопистамъ безъ утопіи“; его демократизмъ не заключалъ еще въ себѣ тѣхъ мелко-буржуазныхъ элементовъ, которые придали особенную окраску позднѣйшему народничеству [1]).

Въ 70-е годы начинается реакція противъ либеральныхъ вѣяній предшествующаго десятилѣтія. Выясняются такія послѣдствія реформъ, которыя заставляютъ усомниться въ ихъ плодотворности, является разочарованіе. Либерализмъ теряетъ обще-просвѣтительный характеръ и принимаетъ западно-европейскую, т. е. буржуазную, окраску. Освобожденіе крестьянъ открыло двери капиталистическому развитію русскаго хозяйства и крушенію такихъ устоевъ народной жизни, какъ община и т. п. Фактъ быстраго развитія капитализма въ пореформенную эпоху, замѣна натуральнаго хозяйства денежнымъ и соотвѣтствующія измѣненія во всей общественной структурѣ—все это мы принимаемъ, какъ доказанное лучшими изслѣдователями

[1]) Достаточно указать на «сонъ Вѣры Павловны». Въ этомъ снѣ картина будущаго рисуется на основѣ крупнаго общественнаго производства, въ духѣ Фурье. Это совсѣмъ не то, что мѣщанская утопія мелкаго производителя, желающаго самостоятельно, независимо отъ общества, удовлетворять всѣмъ своимъ потребностямъ. В. Ильинъ, въ своей интересной статьѣ «Отъ какого наслѣдства мы отказываемся», не совсѣмъ вѣрно или во всякомъ случаѣ очень неполно изобразилъ исторію нашихъ общественныхъ идей. Если наше «наслѣдство» только либерально-просвѣтительное, то куда же дѣвалось завѣщаніе автора «Что дѣлать?» Вѣдь Марксъ считалъ же своимъ предшественникомъ утописта Фурье! См. В. Ильинъ «Экономическіе этюды и статьи». 1899 г. стр. 227—261.

нашего экономическаго развитія [1]); въ нашу задачу не входитъ разсмотрѣніе и обоснованіе этого явленія, мы не пишемъ историческаго изслѣдованія и нуждаемся только въ историческихъ рамкахъ для теоретической критики. Капитализмъ, прогрессивный по существу, въ 70-е годы не успѣлъ еще достаточно развить въ своихъ нѣдрахъ тѣхъ положительныхъ сторонъ, развитіе которыхъ и составляетъ его историческую миссію. Какъ всегда въ началѣ развитія, отрицательныя стороны сильнѣедавали себя чувствовать, а та великая сила, на которую можно было бы опереться въ борьбѣ съ этими сторонами, еще не назрѣла. Прогрессивные народолюбцы 70-хъ годовъ попали въ очень тяжелое и противорѣчивое положеніе. Интелигентные пролетаріи, всей душой преданные прогрессу и народному благу, они должны были сдѣлаться во многихъ отношеніяхъ реакціонерами.

Демократизмъ 70-хъ годовъ неизбѣжно долженъ былъ вылиться въ форму утопическую, потому что онъ противорѣчилъ тенденціямъ общественнаго развитія и не имѣлъ точки опоры, и мелко - буржуазную, потому что представлялъ собою преломленные въ головахъ интеллигентовъ-разночинцевъ идеалы „народа“, состоявшаго изъ крестьянъ—мелкихъ производителей. Отсюда вытекаетъ чрезвычайно характерное отношеніе демократовъ 70-хъ годовъ къ развитію капитализма и ко всему общественно-экономическому развитію Россіи [2]). Они видѣли отрицательныя

---

[1]) Фактъ развитія капитализма, собственно говоря, признается замѣчательнѣйшимъ философомъ и публицистомъ народничества Н. Михайловскимъ, замѣчательнѣйшимъ художникомъ народничества Глѣбомъ Успенскимъ и замѣчательнѣйшимъ экономистомъ народничества г. Н—ономъ. Такіе труды, какъ «Русская фабрика» М. Туганъ-Барановскаго и «Развитіе капитализма въ Россіи» В. Ильина, должны разсѣять многія недоразумѣнія и хоть отчасти прекратить народническіе толки о русскомъ капитализмѣ.

[2]) *Мы присоединяемся* къ мнѣнію В. Ильина, что основной пунктъ

стороны развитія капитализма, боялись этихъ сторонъ, какъ враждебныхъ идеаламъ „народнаго“ производства, но совершенно не видѣли положительныхъ, прогрессивныхъ сторонъ совершавшагося передъ ними процесса. Въ борьбѣ съ капитализмомъ (дѣло идетъ о теоретической борьбѣ) они опирались на элементы прошлаго, которые неправильно оцѣнивали, а не на элементы будущаго, которыхъ не замѣчали и не понимали.

Мы особенно подчеркиваемъ слѣдующій важный для насъ выводъ: общественныя отношенія 70-хъ годовъ наводили народолюбивую интеллигенцію на мысль объ антагонизмѣ между ихъ идеалами и общественнымъ развитіемъ. Идеалы „народа“ представлялись интеллигентамъ идеалами человѣческой личности вообще; у крестьянина—мелкаго производителя они находили „высокій типъ развитія“, а побивающій этого мелкаго производителя капитализмъ они считали „естественнымъ ходомъ вещей“, съ которымъ личность должна бороться.

Такова общественная почва, на которой выросло міровоззрѣніе г. Михайловскаго. Въ его публицистическихъ статьяхъ можно найти прекрасные матерьялы для характеристики общественныхъ отношеній 70-хъ годовъ. Г. Михайловскій понималъ, что Россія вступаетъ на путь капиталистическаго производства, который кореннымъ образомъ измѣняетъ всю общественную структуру. „Сильные міра сего въ наше время не тѣ, что въ прошломъ столѣтіи. Сравнивая фигуры великолѣпнаго князя Тавриды и Самуила Соломоновича Полякова, можно жалѣть, что cесі a tué cela; можно

разногласія между русскими «учениками» и народниками—это отношеніе къ развитію капитализма. Первые оптимисты, они видятъ въ развитіи капитализма прогрессъ, вторые—пессимисты—для нихъ развитіе капитализма, развитіе промышленности есть отклоненіе отъ идеала. См. В. Ильинъ. «Экономическіе статьи и этюды», стр. 253—254.

радоваться этому; можно, наконецъ, желать, чтобы фигура Самуила Соломоновича уступила свое мѣсто инымъ образамъ, но нельзя отрицать факта: cecі a tué cela“ [1]). Критикуя „Бѣсы“ Достоевскаго, г. Михайловскій восклицаетъ: „Россія, этотъ бѣсноватый больной, вами изображаемый, перепоясывается желѣзными дорогами, усыпается фабриками и банками, — и въ вашемъ романѣ нѣтъ ни одной черты изъ этого міра! Вы сосредоточиваете свое вниманіе на ничтожной горсти безумцевъ и негодяевъ? Въ вашемъ романѣ нѣтъ бѣса національнаго богатства, бѣса самаго распространеннаго и менѣе всякаго другого знающаго границы добра и зла“ [2]).

То отношеніе къ общественной эволюціи, въ которое была поставлена оппозиціонно-демократическая интеллигенція 70-хъ годовъ, отразилось въ міровоззрѣніи г. Михайловскаго, какъ идея антагонизма личности и общества, идеаловъ человѣчества и естественнаго хода вещей. Тутъ коренится его утопизмъ, полная невозможность связать свои идеалы съ общественнымъ развитіемъ, переоцѣнка роли интеллигенціи, мелко-буржуазный характеръ его идеаловъ, индивидуализмъ г. Михайловскаго, его пессимизмъ и недовѣріе къ прогрессу, его, подчасъ, трогательный лиризмъ, неумѣніе разграничить субъективное и объективное, смѣшеніе публицистики и науки. На этомъ мы подробнѣе остановимся, когда будемъ говорить о г. Михайловскомъ, какъ публицистѣ; тогда же мы приведемъ цѣлый рядъ выписокъ, чтобы показать, какъ отражалась русская дѣйствительность въ публицистикѣ г. Михайловскаго. А теперь посмотримъ, подъ вліяніемъ какихъ умственныхъ теченій складывалось теоретическое міровоззрѣніе г. Михайловскаго.

Всякому извѣстно, какъ страстно увлекались у насъ

---

[1]) См. Сочиненія, т. I, стр. 735.

[2]) Ibid. стр. 872.

въ шестидесятые годы естественными науками: въ нихъ искали отвѣта на всѣ проклятые вопросы. Это „просвѣтительное“ теченіе нашло себѣ блестящаго выразителя въ Писаревѣ. Школу писаревщины прошелъ и г. Михайловскій. Онъ развивался въ средѣ „мыслящихъ реалистовъ“, увлекался естествознаніемъ, читалъ много книгъ по біологіи, и это наложило своеобразный отпечатокъ на всѣ его попытки въ области общественной философіи. Впослѣдствіи г. Михайловскій всегда возставалъ противъ писаревщины, противополагалъ „реалистамъ“ „кающихся дворянъ“ и „разночинцевъ“, которые внесли чисто соціальную струю въ движеніе интеллигенціи; онъ также всегда боролся противъ злоупотребленія естествознаніемъ въ общественной наукѣ, но тѣ навыки мысли, которые были выработаны въ ранней юности, остались на всю жизнь [1]). Дарвинизмъ и философія Герберта Спенсера были могущественными интеллектуальными теченіями того времени. Органическую теорію общества и дарвинизмъ въ соціологіи, новинки буржуазной западно-европейской мысли пытались перенести на русскую почву. Г. Михайловскій поставилъ своей задачей борьбу съ этими зловредными теченіями, которыя представлялись ему символами надвигающейся на русскій народъ буржуазіи. На критикѣ Спенсера, Дарвина и Геккеля сложились теоретическія воззрѣнія г. Михайловскаго. Это

---

[1]) «Просвѣтительный» натурализмъ шестидесятыхъ годовъ въ 70-е годы былъ подхваченъ буржуазными элементами общества и соотвѣтствующимъ образомъ измѣненъ. Г. Михайловскій говоритъ объ этомъ: «пришлые люди, подобравъ наши краткія и ясныя формулы, уединивъ ихъ отъ процесса ихъ выработки, навѣсили на нихъ всевозможныя грязныя поползновенія, всяческую низость, всякое совсѣмъ неподходящее нравственное тряпье, подобранное ими на заднемъ дворѣ жизни. И эти пришлые люди лягаютъ еще вдобавокъ время отъ времени тѣхъ, кто оставилъ имъ въ наслѣдство краткія и ясныя формулы! Впрочемъ, въ тысячу разъ горше слышать, когда они пятнаютъ ихъ своимъ почтеніемъ...» См. Сочиненія, т. IV, ст. 41.

вліяніе хотя и отрицательное, но самое сильное. Изъ положительныхъ же вліяній слѣдуетъ, главнымъ образомъ, отмѣтить: изъ русскихъ писателей автора „Антропологическаго принципа въ философіи“ и автора „Историческихъ писемъ“ [1]), затѣмъ французовъ — Прудона и Огюста Конта, позитивная философія котораго сдѣлалась у насъ очень популярна съ конца шестидесятыхъ годовъ и замѣнила собою матерьялизмъ [2]). Мы совершенно не находимъ у г. Михайловскаго слѣдовъ вліянія нѣмецкой литературы. Русская прогрессивная мысль настолько же тогда находилась подъ вліяніемъ французовъ и англичанъ, насколько теперь она находится подъ исключительнымъ вліяніемъ нѣмцевъ. Съ критической философіей г. Михайловскій знакомъ, главнымъ образомъ, по г. Лесевичу, который самъ стоитъ далеко не на высотѣ своего философскаго призванія; съ Марксомъ г. Михайловскій познакомился тогда, когда его взгляды совершенно сложились, и великій нѣмецъ не оказалъ на г. Михайловскаго никакого вліянія; экономическіе взгляды Прудона продолжали больше говорить его народническому сердцу.

Вслѣдствіе всѣхъ этихъ вліяній мы находимъ у г. Михайловскаго: слабость и непродуманность философскихъ основъ міровоззрѣнія, результатъ увлеченія Контовскимъ позитивизмомъ и игнорированья критической философіи; непозволительное злоупотребленіе біологическими абстракціями и аналогіями и пренебреженіе къ реальному историческому процессу, ре-

[1]) Требованія «субъективизма» въ общественной наукѣ впервые были ясно выставлены въ статьѣ П. Л(аврова) «Задачи позитивизма и ихъ рѣшеніе», помѣщенной въ «Современномъ Обозрѣніи» за 1868 г.

[2]) Писаревъ, который особенно увлекался матерьялизмомъ Бюхнера и Молешотта, въ концѣ шестидесятыхъ годовъ популяризировалъ историко-философскія идеи Огюста Конта; защитниками позитивизма выступили также П. Л. Лавровъ (П. Л.), г. Лесевичъ и др. Что же касается Прудона, то его экономическія воззрѣнія должны были быть особенно родственны народническимъ тенденціямъ 70-хъ годовъ.

льтатъ увлеченія біологіей и постоянной концентра и мысли на теоріяхъ Дарвина, Спенсера и Геккеля; конецъ, настолько отвлеченный характеръ публи-стики, что экономическая сторона соціальныхъ тре-ваній г. Михайловскаго совершенно исчезаетъ за ологическими формулами. Теперь приступимъ къ оретической критикѣ, начиная съ основного, т. е. „субъективнаго метода въ соціологіи".

ГЛАВА I.

Субъективизмъ и объективизмъ.

Субъективный „методъ въ соціологіи“ sub specie aeternitatis—оригинальный продуктъ русской мысли; его сторонники съ гордостью говорятъ о существованіи русской „этико-соціологической школы“ [1]). Въ послѣдніе годы „субъективный методъ“ былъ предметомъ оживленной полемики, вслѣдствіе столкновенія представителей стараго направленія съ новой струею мысли. Но предметъ гордости русскихъ „соціологовъ“ не былъ достаточно выясненъ ни ими самими, ни ихъ критиками, такъ какъ ни одна изъ сторонъ не дошла до самаго корня, до философскихъ основаній вопроса о взаимоотношеніи субъективнаго и объективнаго. А между тѣмъ этотъ вопросъ стоитъ въ центрѣ всего нашего міровоззрѣнія. Туманъ, до сихъ поръ окутывающій эту проблему, какъ нельзя болѣе свидѣтельствуетъ о слабости такихъ философскихъ опоръ, какъ позитивизмъ, съ одной стороны (у Н. Михайловскаго) и діалектическій матеріализмъ—съ дру-

[1]) См. Южаковъ. «Соціологическіе этюды», т. II, 1896 г. Стр. 31 Г. Южакову, правда, не нравится словосочетаніе «субъективный методъ», онъ въ нѣкоторомъ родѣ «объективистъ», но онъ и самъ причисляетъ себя къ той же «этико-соціологической школѣ», что и г. Михайловскаго.

гой (у Н. Бельтова) [1]). Мы будемъ все время опираться на критическую философію и постараемся показать, что она можетъ быть великимъ союзникомъ исповѣдуемаго нами соціальнаго міровоззрѣнія. Только на почвѣ критической философіи можетъ быть твердо обоснованъ тотъ объективизмъ, которымъ мы справедливо гордимся, и можетъ быть отведено единственно подобающее мѣсто нашему субъективизму, которымъ мы должны гордиться не менѣе и отъ котораго можно отказываться лишь по недоразумѣнію [2]).

Н. К. Михайловскій, безспорно, самый талантливый сторонникъ „субъективнаго метода“ и главный его творецъ [3]), но было бы совершенно напраснымъ трудомъ искать у г. Михайловскаго сколько-нибудь строгаго опредѣленія этого оригинальнаго метода. Для насъ очевидно, что самому г. Михайловскому характеръ этого метода былъ далеко не вполнѣ ясенъ: его взгляды очень сбивчивы. Наша задача—классифицировать всѣ возможныя пониманія субъективнаго метода въ соціологіи и подвергнуть каждое изъ этихъ пониманій критикѣ. Прежде всего мы остано-

[1]) Подъ діалектическимъ матеріализмомъ мы понимаемъ не соціологическіе взгляды Н. Бельтова, которые въ общемъ раздѣляемъ, а чисто философскіе. Излишняя ортодоксальность, преданность традиціямъ доктрины помѣшала этому талантливому писателю окончательно свести теоретическіе счеты съ «субъективистами». См. Н. Бельтовъ, «Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію» 1895 г.

[2]) Нужно признать большой заслугой П. Б. Струве, что онъ одинъ изъ первыхъ протянулъ руку философскому критицизму. Въ его книгѣ можно найти съ этой точки зрѣнія интересныя замѣчанія о «субъективной школѣ», но онъ говоритъ о ней слишкомъ мимоходомъ. См. П. Струве „Критическія замѣтки къ вопросу объ экономическомъ развитіи Россіи“. Стр. 1—30. Плодотворный духъ философскаго критицизма сказался въ томъ, что въ новѣйшихъ статьяхъ П. Струве чувствуется свѣжая струя, враждебная догматизму и ортодоксіи.

[3]) По времени г. Михайловскому предшествуетъ П. Л., но г. Михайловскій ярче, характернѣе и талантливѣе. У П. Л., конечно, было несравненно больше знаній и систематичности.

вимся на общемъ характерѣ „субъективизма“ г. Михайловскаго и на основномъ дефектѣ всего его міровоззрѣнія.

Въ предисловіи къ новому изданію своихъ сочиненій г. Михайловскій очень красиво характеризуетъ движущій мотивъ всей своей литературной дѣятельности: „всякій разъ, когда мнѣ приходитъ въ голову слово „правда“, я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова нѣтъ, кажется, ни на одномъ европейскомъ языкѣ. Кажется, только по-русски истина и справедливость называются однимъ и тѣмъ же словомъ и какъ бы сливаются въ одно великое цѣлое. Правда въ этомъ огромномъ смыслѣ слова всегда составляла цѣль моихъ исканій. Правда-истина, разлученная съ правдой-справедливостью, правда теоретическаго неба, отрѣзанная отъ правды практической земли, всегда оскорбляла меня, а не только не удовлетворяла. И, наоборотъ, благородная житейская практика, самые высокіе нравственные и общественные идеалы представлялись мнѣ всегда обидно безсильными, когда они отворачивались отъ истины, отъ науки. Я никогда не могъ повѣрить и теперь не вѣрю, чтобы нельзя было найти такую точку зрѣнія, съ которой правда-истина и правда-справедливость являлись бы рука объ руку, одна другую пополняя. Во всякомъ случаѣ, выработка такой точки зрѣнія есть высшая изъ задачъ, какія могутъ представиться человѣческому уму, и нѣтъ усилій, которыхъ жалко было бы потратить на нее. Безбоязненно смотрѣть въ глаза дѣйствительности и ея отраженію—правдѣ-истинѣ, правдѣ объективной и, въ то же время, охранять и правду-справедливость, правду субъективную—такова задача всей моей жизни. Не легкая эта задача“ [1]).

Жизнь жестоко подшутила надъ г. Михайловскимъ

[1]) См. Сочиненія, Т. I, предисловіе.

съ его стремленіемъ къ „цѣльной правдѣ“. Ему не только не удалось найти „такую точку зрѣнія, съ которой правда-истина и правда-справедливость являлись бы рука объ руку, одна другую пополняя“, но какъ разъ наоборотъ,—его „субъективная“ точка зрѣнія разорвала правду пополамъ—дисгармонія, разладъ между „субъективнымъ“ и „объективнымъ“ красной нитью проходитъ черезъ все его міровоззрѣніе. Дуализмъ есть совершенно неизбѣжный результатъ „субъективизма“ и „индивидуализма“. Г. Михайловскій всю жизнь вздыхалъ по цѣльной правдѣ и стремился къ гармоніи, но онъ не пришелъ къ правдѣ и никогда не зналъ гармоніи. Какое-то горькое чувство, какой-то затаенный пессимизмъ, видно, никогда не давалъ покоя нашему даровитому публицисту.

Система правды (правды-истины, — правду-справедливость) это—величайшая и прекраснѣйшая задача всякаго мыслителя, сознающаго свою кровную связь съ жизнью, но для г. Михайловскаго непосильная эта была задача. Общественная обстановка, въ которой ему приходилось дѣйствовать, фатально подсказывала ему неправильное рѣшеніе великой проблемы. Но, кромѣ того, у него даетъ себя чувствовать недостатокъ философской эрудиціи и философской глубины мысли. Сама постановка вопроса у г. Михайловскаго далеко не безупречна. Нѣкоторые считаютъ поставленную такимъ образомъ проблему „единой правды“ нелѣпой и потому неразрѣшимой [1]). Къ вопросу, кото-

[1]) Такъ думаетъ, напримѣръ, С. Булгаковъ. См. «Законъ причинности и свобода человѣческихъ дѣйствій». «Новое Слово». Май. 1897 г. Онъ совершенно правъ, утверждая, что между матерьялистическимъ пониманіемъ исторіи, какъ ученіемъ о законообразности историческаго процесса, и нашимъ общественнымъ идеаломъ нѣтъ никакой логической связи. Истина и идеалъ справедливости категоріи дѣйствительно различныя и поэтому складывать «субъективизмъ» съ «объективизмомъ» такъ же мало возможно, какъ складывать пуды съ ар-

рый особенно безпокоилъ г. Михайловскаго, близко подходитъ Р. Штаммлеръ въ своей замѣчательной книгѣ „Wirtschaft und Recht“; онъ подходитъ къ этому вопросу съ другой стороны, но тоже не даетъ удовлетворительнаго отвѣта [2]). Какъ мы увидимъ дальше, правильно рѣшить эту великую проблему можно только на общей почвѣ кантовскаго философскаго критицизма и марксовскаго соціальнаго монизма.

Преобладающее впечатлѣніе, которое остается отъ всѣхъ разсужденій г. Михайловскаго о „субъективномъ методѣ“ таково: всякій живой человѣкъ долженъ субъективно относиться къ общественнымъ явленіямъ, не можетъ ихъ не оцѣнивать со своей предвзятой точки зрѣнія, поэтому познанія въ общественной наукѣ осложняются новымъ элементомъ—элементомъ субъективнымъ, принципіально отличающимъ соціологическое познаніе отъ всякаго другого, отъ познанія въ такъ называемыхъ естественныхъ наукахъ; поэтому въ общественной наукѣ объективнаго метода недостаточно, а необходимъ методъ субъективный [3]). Вотъ собственныя слова г. Михайловскаго, которыя мы

шимъ. Но мы дальше увидимъ, что тутъ есть другая связь и что правда все-таки едина.

[2]) См. R. Stammler. «Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung». 1896 г. Въ качествѣ кантіанца, Штаммлеръ чувствуетъ, что идеалъ не можетъ быть обоснованъ только на необходимости, что онъ нуждается въ этическомъ оправданіи, что должна быть показана его общеобязательность. Поэтому, на историческій процессъ по его мнѣнію, недостаточно смотрѣть съ точки зрѣнія законосообразности и необходимости, къ нему должна быть примѣнена также телеологическая точка зрѣнія, въ духѣ Кантовской «Критики способности сужденія». Къ аналогичнымъ выводамъ приходитъ Вольтманъ. См. его книги: «System des moralischen Bewusstseins». 1898 г. и «Der historiche Materialismus». 1900. Къ Штаммлеру мы будемъ часто возвращаться.

[3]) Особенно много мѣстъ, важныхъ для характеристики субъективнаго метода можно найти въ I т. Сочиненій въ статьѣ «Что такое прогрессъ», въ III т., въ «Запискахъ профана» и въ IV т., въ «Письмахъ о правдѣ и неправдѣ»

находимъ на первыхъ же страницахъ I-го тома его сочиненій: „въ соціологіи... предвзятое мнѣніе необходимо осложняется нравственнымъ элементомъ. Кромѣ истинности, достаточной для естество-испытателя, предвзятое мнѣніе соціолога должно отразить въ себѣ его идеалъ справедливости и нравственности и, смотря по высотѣ этого идеала, онъ болѣе или менѣе приблизится къ пониманію смысла явленій общественной жизни“ [1]). Постараемся найти основную гносеологическую ошибку г. Михайловскаго. Прежде всего спрашивается, какой смыслъ имѣетъ понятіе субъективнаго и въ какой мѣрѣ оно можетъ противополагаться понятію объективнаго? Г. Михайловскій нигдѣ не даетъ анализа понятій субъективнаго и объективнаго, его исходная точка зрѣнія остается глубоко наивной, некритической, такъ какъ онъ совершенно игнорируетъ ту дисциплину мысли, которая одна только и можетъ изслѣдовать объективизмъ и субъективизмъ въ познаніи. Мы постараемся показать, что „субъективный методъ“ г. Михайловскаго покоится прежде всего на гносеологической путаницѣ, на грубомъ смѣшеніи логическаго и психологическаго. Это и мѣшаетъ разглядѣть ту немалую долю истины, которая у г. Михайловскаго несомнѣнно есть.

Прежде, чѣмъ говорить о субъективизмѣ, о субъективномъ методѣ и объ особенностяхъ соціологическаго познанія, необходимо отвѣтить на вопросъ, что такое объективизмъ въ познаніи. Понятіе объективности впервые получаетъ глубокій смыслъ въ философіи Канта. Только трансцендентальная философія обосновываетъ познавательный объективизмъ. Объективное—для нея значитъ общеобязательное, имѣющее всеобщую примѣнимость (allgemeingültig). Это понятіе находится въ центрѣ кантіанской философіи и отвѣчаетъ на вопросъ о цѣнности, а не про-

[1]) См. Сочиненія. Т. I, стр. 14.

исхожденіи нашего познанія. Величайшая историческая заслуга Канта сводится къ тому, что онъ открылъ незыблемыя основы общеобязательнаго, т. е. объективно-цѣннаго, въ трансцендентальной апперцепціи[1]). Мы категорически утверждаемъ, что если признать вмѣстѣ съ эмпириками лишь существованіе одного психологическаго сознанія, черпающаго все свое содержаніе изъ опыта, то рушится все общеобязательное въ познаніи, слѣдовательно, все объективное, и мы приходимъ къ скептическому субъективизму. Только непослѣдовательность и трусость мысли заставляетъ эмпириковъ отворачиваться отъ этого непріятнаго, но неизбѣжнаго вывода.

Что же такое это трансцендентальное, общечеловѣческое сознаніе и чѣмъ оно отличается отъ обыкновеннаго психологическаго сознанія? Всякій актъ познанія предполагаетъ познающаго субъекта; въ познающемъ субъектѣ мы открываемъ элементы, обязательные для всѣхъ познающихъ; они составляютъ логическія условія познанія, необходимыя его предпосылки. Все наше познаніе—опытное, но познавательный опытъ возможенъ только потому, что ему логически предшествуютъ такія необходимыя условія, какъ, напр., законъ тождества, какъ формы пространства и времени, какъ категорія причинности и т. п. Мы не говоримъ, что a priori хронологически предшествуетъ опыту; по времени до опыта

[1]) См. Windelband. «Die Geschichte der neueren Philosophie». B. II, § 59. См. A. Riehl. «Der Philosophische Kritizismus». I. B. Zweiter Abschnitt Drittes Capital, а также II. B. Einteilung. См. Kant. «Kritik der reinen Vernunft». Herausgegeben von K. Kehrbach. Leipzig. Стр. 121. Мы примыкаемъ къ тому толкованію Канта, которое предложено Германомъ Когеномъ и Алоизомъ Рилемъ. Слѣдуетъ особенно подчеркивать, что Кантовскій вопросъ какъ въ теоріи познанія, такъ и въ этикѣ—это вопросъ не о генезисѣ познанія и нравственности, а объ ихъ объективной цѣнности. Основной интересъ Канта былъ направленъ на преодолѣніе гносеологическаго и этическаго скептицизма.

въ познающемъ субъектѣ нѣтъ ничего; трансцендентальные познавательные элементы существуютъ только для опыта и безъ него лишены всякаго смысла, они не имѣютъ никакой другой примѣнимости, кромѣ міра, являющагося намъ въ опытѣ. Мы только открываемъ въ каждомъ актѣ познанія опредѣленную логическую послѣдовательность. Мы, напримѣръ, открываемъ, что категорія причинности носитъ общеобязательный характеръ, имѣетъ всеобщую примѣнимость въ познаніи; поэтому мы говоримъ, что она логически предшествуетъ опыту. Опытное происхожденіе этой познавательной категоріи не давало бы никакихъ гарантій для ея всеобщности, мы не имѣли бы никакихъ ручательствъ за то, что будущій опытъ не представитъ намъ безпричинныхъ явленій и вообще какихъ угодно сюрпризовъ. Добросовѣстные эмпирики, какъ Д. С. Милль, приходятъ къ скептическому взгляду на причинность [1]). Поэтому, кромѣ измѣнчиваго и текучаго психологическаго сознанія, мы должны принять еще трансцендентальное, логическое сознаніе, какъ объективную точку опоры. Иначе міръ обратился бы въ какой-то ужасный хаосъ, не знающій закономѣрности, а познаніе—въ субъективную игру, не знающую ничего объективнаго. Теорія познанія (гносеологія) именно и имѣетъ дѣло съ общечеловѣческимъ трансцендентальнымъ, а не субъективнымъ психологическимъ сознаніемъ. Точка зрѣнія развитія, имѣющая полную силу для психологическаго сознанія (объекта психологіи), не имѣетъ мѣста въ теоріи познанія, которая вѣдаетъ только логическое, изслѣдуетъ не происхожденіе и развитіе познанія (это опять-таки дѣло психологіи), а его составъ и общепримѣнимость, его цѣнность (Gültigkeit). Мы исходимъ изъ предположенія о существованіи нормальнаго познанія. Объективно истинное есть гносеологически нормальное. Замѣча-

[1]) См. Д. С. Милль. «Система логики». 1897 г. Стр. 426.

тельнѣйшій представитель философскаго критицизма Алоизъ Риль говоритъ, что логическое, какъ и этическое, носитъ соціальный характеръ, оно возникаетъ въ духовномъ общеніи; если бы существовало только одинокое сознаніе, то не существовало бы никакого a priori, не было бы ни логическихъ, ни этическихъ нормъ [1]). Какъ это надо понимать? Эта важная мысль имѣетъ слѣдующее значеніе: основной признакъ логическихъ и этическихъ нормъ это—ихъ объективная цѣнность, ихъ обязательность и примѣнимость ко всякому сознанію, слѣдовательно, онѣ предполагаютъ существованіе нѣсколькихъ сознаній, такъ какъ только въ общеніи съ другими индивидуальное сознаніе приходитъ къ тому, что у него есть всеобщаго, т. е. объективнаго въ единственно возможномъ смыслѣ этого слова [2]). Обычный критерій объективной истинности въ познаніи—соотвѣтствіе съ внѣшними объектами—въ философскомъ отношеніи недостаточенъ, необходимо, чтобы это соотвѣтствіе было одинаково для всякаго сознанія, а это возможно только при признаніи трансцендентальныхъ элементовъ сознанія, которые и являются верховнымъ критеріемъ. Въ этомъ смыслѣ истина дѣйствительно соціальна.

---

[1]) См. A. Riehl. «Philosophische Kritizismus» B. II. Zweite Theil, стр. 75. Эта замѣчательная книга даетъ лучшее во всей философской литературѣ освѣщеніе вопроса объ апріоризмѣ. Трудъ Риля долженъ быть прочитанъ всякимъ, желающимъ ориентироваться въ сложныхъ проблемахъ теоріи познанія.

[2]) Глубокую мысль Риля не слѣдуетъ смѣшивать съ поверхностно-эмпирическимъ взглядомъ Герберта Спенсера, что апріорныя для индивида познавательныя формы—результатъ накопленнаго опыта всего человѣчества, передаваемаго по наслѣдству. Спенсеръ совершенно основательно примѣняетъ эволюціонную точку зрѣнія къ психологіи; въ этомъ отношеніи за нимъ надо признать несомнѣнныя заслуги, но онъ не понимаетъ своеобразнаго характера гносеологической проблемы. См. его «Основанія Психологіи». Часть VI. Глава XIV. § 330. См. у Риля главу о «Дарвинизмѣ и трансцендентальной философіи». «Der Philosoph. Krit.». B. II. Zweiter Theil.

Итакъ, источникомъ объективизма въ познаніи является трансцендентальное логическое сознаніе, индивидуальное же психологическое сознаніе есть источникъ субъективизма. Мы признаемъ существованіе объективной истины; ея логическія основы абсолютны и незыблемы; основнымъ признакомъ ея является общеобязательность. Гносеологическій скептицизмъ, фатальный результатъ эмпиризма, отнимаетъ у своихъ сторонниковъ всякую почву подъ ногами и приводитъ къ интеллектуальному самоубійству [1]). Мы нуждаемся въ органически цѣльномъ, положительномъ міровоззрѣніи и роль подобнаго скептицизма въ переживаемый нами историческій моментъ можетъ быть только реакціонна. Объективно-научное познаніе, въ основѣ котораго лежитъ закономѣрность, является союзникомъ прогрессивныхъ силъ современнаго общества. Слѣдуетъ помнить, что наша работа преимущественно творческая и созидательная, а не критическая и разрушительная, какъ въ XVIII вѣкѣ. А всякое міровоззрѣніе, претендующее на объективность и положительность должно признавать логиче-

[1]) Эмпирическая точка зрѣнія рѣдко проводится до конца. Даже у Локка можно найти элементы апріоризма, какъ на это указываетъ Риль. Локкъ придаетъ большое значеніе рефлексіи, слѣдовательно признаетъ спонтанейность субъекта. Матерьялизмъ умудряется соединить незыблемую вѣру въ законы природы съ эмпиризмомъ только вслѣдствіе своей гносеологической наивности. Въ подобное недоразумѣніе никогда не впадали такіе замѣчательные эмпирики, какъ Юмъ и Милль. Эмпиризмъ, доведенный до крайняго логическаго вывода, приходитъ къ слѣдующей нелѣпости: если всѣ элементы субъекта выведены изъ опыта, изъ объекта, то, слѣдовательно, исторія міра знала непостижимый фактъ—актъ познанія, совершающійся безъ субъекта. Что-нибудь изъ двухъ—или всякій, самый элементарный актъ познанія, первый въ исторіи міра уже требуетъ нѣкоторыхъ логическихъ предпосылокъ въ познающемъ субъектѣ, или этотъ первичный актъ познанія былъ результатомъ одного объекта безъ всякаго субъекта, выводъ чудовищный по своей логической нелѣпости. Отрицать гносеологическій апріоризмъ можно только замалчиваніемъ великой проблемы.

скій критерій, принудительно отличающій истинное отъ ложнаго,—это необходимая предпосылка всякаго научнаго познанія, такъ какъ познаніе ищетъ истины. Попробуйте смѣшать логическое сознаніе съ психологическимъ, попробуйте отрицать общеобязательность логическихъ нормъ, и объективная истина падаетъ какъ миражъ, обращается въ субъективную иллюзію [1]).

Въ „Запискахъ профана“ г. Михайловскій, между прочимъ, останавливается на вопросѣ о критеріи истины и предлагаетъ такое опредѣленіе истины, которое, по его мнѣнію, „объединяетъ области теоретическую и практическую“ [2]). Г. Михайловскій опредѣляетъ истину, какъ „удовлетвореніе познавательной потребности человѣческой природы“; это выраженіе онъ считаетъ возможнымъ подставить вмѣсто слова „истина“. „Важно только, чтобы познаніе удовлетворяло требованіямъ человѣческой природы, и критерія истинности слѣдуетъ искать уже въ томъ удовлетвореніи. Такимъ образомъ надъ вопросомъ объ истинѣ выше его наука ставитъ вопросъ объ условіяхъ человѣческой природы“. „Или надо признать правильнымъ пониманіе, соотвѣтствующее условіямъ человѣческой природы, или надо вовсе отказаться отъ правильнаго пониманія“. „Всегда люди признавали, признаютъ и будутъ признавать истиннымъ то, что насыщаетъ ихъ потребность познанія“ [3]). Въ другомъ мѣстѣ г. Михайловскій говоритъ: „нѣтъ абсолютной истины, есть только истина для человѣка,

[1]) Конечно, мало у кого хватитъ храбрости для отрицанія необходимыхъ логическихъ условій познанія. Эмпирикъ-позитивистъ г. Михайловскій, заклятый врагъ объективизма, говоритъ, что онъ «не отворачивается отъ общеобязательныхъ формъ мышленія» и не проповѣдываетъ «логической разнузданности». См. Сочиненія, Т. III. Стр. 401. Но «общеобязательныя формы мышленія» висятъ у г. Михайловскаго въ воздухѣ. Мы увидимъ, какая у него на этотъ счетъ путаница.

[2]) См. «С. М.». Т. III. Стр. 347—354.

[3]) См. Ibid.

и за предѣлами человѣческой природы нѣтъ истины для человѣка“ [1]). „Позитивизмъ сдѣлалъ до сихъ поръ полдѣла,—установилъ законность человѣческой точки зрѣнія на явленія природы, а человѣческая точка зрѣнія есть здѣсь точка зрѣнія человѣка мыслящаго и ощущающаго, т. е. цѣлостнаго, недѣлимаго, обладающаго всею суммою органовъ и всею суммою отправленій, свойственныхъ организму человѣка. Такимъ совмѣстнымъ участіемъ всѣхъ сторонъ индивидуальности получается истина, не абсолютная, а истина для человѣка“ [2]). „Если какой-нибудь изслѣдователь будетъ упорно стоять на намѣреніи пріобрѣсти внѣчувственныя познанія и проникнуть въ невѣдомую сущность вещей, мы можемъ съ увѣренностью сказать, что либо онъ не получитъ удовлетворенія, либо удовлетворится не по человѣчески, т. е. окажется особеннымъ, ненормальнымъ, т. е. съ общечеловѣческой точки зрѣнія заблуждающимся человѣкомъ“. „Профанъ есть человѣкъ по преимуществу, именно ему должна служить наука, если хочетъ быть достойной своего имени и познавать только то, что доступно познанію, но зато все, что доступно“ [3]).

Тутъ цѣликомъ сказывается безпринципность Контовскаго позитивизма, на который, въ философскомъ отношеніи, опирается г. Михайловскій. Онъ ходитъ вокругъ правильной точки зрѣнія и видитъ только кусочекъ истины. Главный предшественникъ и единомышленникъ г. Михайловскаго, авторъ „Опыта исторіи мысли“, развивалъ вслѣдъ за Фейербахомъ, „антропологическую“ точку зрѣнія, тождественную съ „субъективнымъ антропоцентризмомъ“ г. Михайловскаго. Въ гносеологическомъ отношеніи антропологическая точка зрѣнія сводится къ тому, что существуетъ только

[1]) См. Т. I. Стр. 105.
[2]) См. Ibid.
[3]) См. Т. III. Стр. 154.

истина для человѣка, что все должно быть разсматриваемо по отношенію къ нему, какъ къ нѣкоторому центру[1]). Критическая теорія познанія разсматриваетъ весь міръ по отношенію къ познающему субъекту, для нея нѣтъ объекта безъ субъекта. Эта точка зрѣнія имѣетъ поверхностное сходство съ субъективнымъ антропоцентризмомъ, но въ дѣйствительности она наноситъ ему сильные удары, или если хотите, выдѣляетъ изъ него долю истины и отбрасываетъ еще большую долю философской путаницы. Г. Михайловскій, въ своей попыткѣ установить критерій истины, исходитъ изъ понятія человѣческой природы познавательная потребность которой должна быть удовлетворена. Что же такое эта человѣческая природа, этотъ человѣкъ, который стоитъ въ центрѣ субъективно-антропоцентрическаго или антропологическаго міровоззрѣнія?

Не требуетъ доказательствъ та истина, что человѣческая природа измѣнчива, что удовлетворяютъ ея познавательную потребность въ разныя времена и въ одно и то же время, въ разныхъ слояхъ общества въ высшей степени разныя вещи, что абстрактнаго человѣка не существуетъ, а существуетъ только конкретный историческій человѣкъ со своими психологическими особенностями, въ силу которыхъ ложь бываетъ ему подчасъ милѣе истины. Г. Михайловскій самъ это чувствуетъ и хочетъ найти какую-нибудь болѣе твердую точку опоры, чѣмъ простая ссылка на

[1]) См. «Опытъ исторіи мысли». Выпускъ I-й. Стр. 16. Авторъ находится подъ вліяніемъ «антропологизма» Л. Фейербаха. Послѣдней мыслью Фейербаха, какъ извѣстно, былъ человѣкъ, фазисъ мышленія, аналогичный «позитивизму» Огюста Конта. Съ «абстрактнымъ человѣкомъ» Фейербаха мы встрѣчаемся и у г. Михайловскаго, хотя подъ инымъ соусомъ. О Фейербахѣ см. Fr. Engels. «Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassicher Deutschen Philosophie». Stuttgart. 1895 г. L. Woltmann. «Der historische Materialismus. 1900, стр. 125—135. Windelband. «Die Geschichte der neueren Philosophie». B. II. Стр. 360—67.

человѣческую природу. Недаромъ же онъ говоритъ, что человѣкъ, желающій проникнуть въ сущность вещей, „удовлетворится не по человѣчески, т. е. окажется особеннымъ, ненормальнымъ, т. е. съ общечеловѣческой точки зрѣнія, заблуждающимся человѣкомъ". Но почему? Чѣмъ же природа подобнаго человѣка хуже природы самого г. Михайловскаго, который разсматриваетъ метафизическія попытки проникнуть въ сущность вещей, какъ „грѣхъ передъ человѣчествомъ"? Значитъ, не всякое удовлетвореніе познавательной потребности есть признакъ истины, значитъ, требуется какая-то особенная человѣческая природа. Для того, чтобы выйти изъ этого затрудненія, г. Михайловскій прибѣгаетъ къ своей излюбленной фикціи, какъ Deus ex machina выручающей его въ трудные моменты. Существуетъ человѣкъ по преимуществу, человѣкъ нормальный, это—гармонически развитая, цѣльная личность, въ которой физіологическое раздѣленіе труда въ высокой степени развито, это профанъ г. Михайловскаго, символъ народа, трудящихся массъ. Нормальная, диффиренцированная личность это—исходный и заключительный пунктъ утопическаго мышленія г. Михайловскаго, она же является критеріемъ истины. Тутъ г. Михайловскій пытается найти какъ бы объективную точку опоры, отдохнуть отъ той субъективной качки, которой насъ подвергаетъ измѣнчивый характеръ человѣческой природы. Но на нашъ взглядъ это не болѣе, какъ біологическая абстракція, къ которымъ г. Михайловскій обнаруживаетъ пагубную для его соціологіи склонность. Для насъ ясно, какъ день, что г. Михайловскій прошелъ мимо критерія истины, смѣшавъ гносеологическую проблему, отыскивающую логическій критерій истины, съ проблемой психологической и соціологической, отыскивающей тѣ условія (психическія и соціальныя), при которыхъ истина рождается для человѣка.

Мы уже видѣли, что истина лежитъ не въ природѣ человѣка, т. е. не въ психологическомъ сознаніи, вѣчно измѣняющемся и порождающемъ субъективизмъ, а въ трансцендентальномъ логическомъ сознаніи, въ которомъ коренятся общеобязательныя нормы мышленія и, слѣдовательно, санкція объективизма въ познаніи [1]). Это почва болѣе надежная, чѣмъ абстрактная „личность“ г. Михайловскаго, только на ней выростаетъ логическій критерій истины, отличающій объективно истинное отъ ложнаго. Критическая философія дѣйствительно разсматриваетъ весь міръ лишь въ его отношеніи къ субъекту, но тутъ-то именно и коренится самый строгій объективизмъ, потому что опытъ, въ которомъ субъекту является міръ, есть продуктъ общихъ для всякаго сознанія нормъ. Вотъ почему мы можемъ сказать, что человѣческая истина, по общепринятой терминологіи относительная и субъективная, все-таки абсолютна и объективна. Субъектъ теоріи познанія не знаетъ ни субъективныхъ прихотей, ни субъективныхъ настроеній,—формально-логическій, онъ лишенъ всякаго психологическаго содержанія. Логика познающаго субъекта настолько же абсолютна и незыблема, насколько психологія человѣка относительна и измѣнчива. Субъективно же антропоцен-

[1]) Наивный матеріализмъ впадаетъ въ грубое заблужденіе, предполагая, что объективизмъ въ познаніи гарантируется объектомъ, внѣшними вещами, которыя должны при объективномъ познаніи отражаться въ субъектѣ, какъ въ зеркалѣ. Любопытно было бы знать, какимъ образомъ внѣшнія вещи могутъ гарантировать логическое единство сознанія. Старую пѣсенку о томъ, что логическіе законы мышленія явились результатомъ приспособленія къ незыблемымъ законамъ бытія, пора бросить—она покоится на наивномъ невѣдѣніи того, что такое логика, что такое законъ, какой смыслъ имѣетъ выраженіе «незыблемый». Мы тоже признаемъ тождество бытія и мышленія, думаемъ, что человѣкъ познаетъ міръ такимъ, каковъ онъ есть, но у насъ это покоится на апріоризмѣ и феноменализмѣ критической теоріи познанія.

рическій взглядъ г. Михайловскаго на истину, смѣшивая психологическое сознаніе съ трансценденталь нымъ, приводитъ не только къ психологическому субъективизму, который, какъ мы увидимъ, совершенно законенъ и необходимъ, но и къ логическому и гносеологическому субъективизму, который ужъ совершенно незаконенъ и обращаетъ истину въ субъективную иллюзію. Отъ субъективной разнузданности не спасаетъ г. Михайловскаго та біологическая абстракція нормальной личности, которой онъ пытается сдержать субъективный произволъ. Мы должны помнить, что въ логикѣ, имѣющей дѣло лишь съ категоріями познанія и игнорирующей психологію субъективно то, что ложно, истиннымъ же можетъ быть только объективное [1]).

Георгъ Зиммель, въ интересной статьѣ „Объ отношеніи ученія объ естественномъ подборѣ къ теоріи познанія“ сдѣлалъ попытку освѣтить съ новой точкизрѣнія понятіе истины [2]). Основная мысль Зиммеля такова: мы называемъ истинными тѣ представленія, которыя выживаютъ въ борьбѣ за существованіе, какъ полезныя, которыя оказываются мотивами цѣлесообразнаго, благопріятнаго для жизни поведенія. Эту парадоксальную на первый взглядъ мысль нельзя назвать вполнѣ новой: въ примѣненіи къ психологіи ее можно найти отчасти у Спенсера и другихъ эволюціонистовъ дарвинистовъ, въ примѣненіи къ соціологіи—у Маркса и сторонниковъ матеріалистическаго пониманія исторіи, но Зиммель, повидимому, идетъ дальше. Напримѣръ, Спенсеръ утверждаетъ только, что истинныя представленія выживаютъ, потому что оказываются полезными

---

[1]) См. о задачахъ логики и отличіи ея отъ психологіи Sigwart, «Logik», 2 Auflage. B. I, стр. 9—10.

[2]) Статья Зиммеля имѣется на русскомъ языкѣ въ двухъ переводахъ—въ «Науч. Обозр.» за 1898 г. и въ книжкѣ, носящей общее заглавіе «Дарвинизмъ и теорія познанія» 1899 г., стр. 5—19.

для жизни, ложныя же устраняются естественнымъ подборомъ, какъ вредныя. Эта точка зрѣнія не только не отбрасываетъ логическій критерій истины, но даже непремѣнно его предполагаетъ. Зиммель же, повидимому, предлагаетъ замѣнить логическій критерій біологическимъ, такъ что понятіе истины оказывается излишнимъ и вмѣсто него можетъ быть подставлено понятіе полезности для жизни [1]). Зиммель даетъ, такимъ образомъ, любопытную попытку устранить дуализмъ теоретическаго и практическаго и примирить субъективное и объективное, какъ выраженія одного и того же принципа полезности [2]).

Что, напримѣръ, скажетъ Зиммель о тѣхъ религіозныхъ представленіяхъ прошлаго человѣчества, которыя несомнѣнно были полезны для жизни общества и вызывались приспособленіемъ мысли и чувствъ къ общественной средѣ, но которыя противорѣчатъ научнымъ представленіямъ самого Зиммеля? [3]). Съ одной стороны

---

[1]) Аналогичная операція уже давно была произведена въ этикѣ. Отыскивая генезисъ нравственности, разложили ее на полезныя для жизни приспособленія. Мы признаемъ огромное значеніе за генетической точкой зрѣнія, но она не имѣетъ никакого права посягать на безусловную цѣнность и реальность идеи нравственнаго добра, которая не есть субъективная иллюзія, какъ это предполагаютъ утилитаристы и однобокіе эволюціонисты. Объ этомъ мы будемъ говорить ниже.

[2]) Какъ мы видѣли, аналогичную задачу ставилъ себѣ г. Михайловскій, но выполнилъ онъ ее менѣе философски, чѣмъ Зиммель.

[3]) Очень любопытно сопоставить выводъ Зиммеля съ теоріей соціальнаго развитія Кидда. См. В. Киддъ «Соціальное развитіе». С.-Петербургъ, 1897 г. Киддъ—ярый дарвинистъ и, исходя изъ селекціоннаго ученія, онъ приходитъ къ странному умозаключенію, что основнымъ факторомъ соціальнаго развитія является религія. Доводы его таковы: интересы рода и вида, соціальнаго организма и индивида непримиримы; никакая естественная, разумная санкція не можетъ заставить индивидуума подчинить свои интересы интересамъ человѣческаго рода. Поэтому необходима санкція сверхъестественная, которую дастъ религія. Религія покровительствуется естественнымъ подборомъ, какъ полезное для человѣческаго рода явленіе. Теперь, предположимъ,

Зиммель долженъ признать ихъ истинными, съ другой — ложными. Изъ этого противорѣчія выйти какъ будто бы нетрудно: мы можемъ сказать, что истины абсолютной нѣтъ, существуетъ только истина относительная, истина своего времени. Эта мысль сдѣлалась до такой степени избитой, что ее повторяетъ теперь всякій гимназистъ. Но въ этомъ банальномъ выраженіи заключается крупное недоразумѣніе. Мы, напримѣръ, говоримъ, что представленія о законахъ механики возникли въ извѣстное время, потому что они были полезны въ борьбѣ за существованіе человѣческаго общества; эти представленія сохраняются до сихъ поръ, потому что они продолжаютъ быть полезными. Это положеніе имѣетъ глубокій соціологическій и психологическій смыслъ, но лишено всякаго гносеологическаго и логическаго смысла. Селекціонное ученіе и та его соціологическая модификація, которую мы называемъ матеріалистическимъ пониманіемъ исторіи, прекрасно можетъ объяснить исторію нашихъ идей и теорій, ихъ возникновеніе и смѣну, но совершенно безсильно установить критерій истины и не имѣетъ никакого мѣста въ теоріи познанія. Теорія Зиммеля заключаетъ въ себѣ огромную долю истины, поскольку она утверждаетъ, что познаніе развивается въ борьбѣ за существованіе, что оно возникаетъ изъ практическихъ потребностей, но въ гносеологическомъ отношеніи эта теорія покоится на старомъ грѣхѣ, которымъ грѣшитъ многое множество не только простыхъ смертныхъ, но и мыслителей, на смѣшеніи логической и истори-

что Зиммель со своимъ критеріемъ истины и Киддъ со своей сверхъестественной санкціей соединились воедино. Положеніе получилось бы очень двусмысленное, если вспомнить, что Киддъ—дарвинистъ, а не вѣрующій человѣкъ. Зиммель можетъ сказать, что онъ не вѣритъ, чтобы ложныя представленія могли быть полезны, но этого утверждать онъ не имѣетъ права, это утвержденіе предполагаетъ логическій критерій истины, возвышающійся надъ полезностью.

ко-генетической точки зрѣнія, и противорѣчитъ основному закону логики — закону тождества[1]). Когда мы мыслимъ истинное, мы мыслимъ общеобязательное, чего логически нельзя не принять, не нарушивъ нормъ нашего мышленія. Теоріи могутъ быть относительными, временными, онѣ исторически возникаютъ, какъ полезныя, и выбрасываются, какъ вредныя, но истина всегда абсолютна, всегда равна самой себѣ. Наше обычное словоупотребленіе о временной истинѣ сегодняшняго дня, которая завтра можетъ оказаться ложью, требуетъ значительныхъ поправокъ. Отрекаясь отъ вчерашней истины, мы не говоримъ, что истина измѣнчива, мы только говоримъ, что ошибались, считая ее за истину. Отъ истины отказаться логически и психологически невозможно, т. е. внутренно невозможно; внѣшне, конечно, можно произнести слова отреченія, уступая темнымъ силамъ, грозящимъ намъ пыткою. Всѣ наши идеи и теоріи исторически возникаютъ, развиваются и умираютъ, потому что психологическое сознаніе человѣка находится въ вѣчномъ историческомъ движеніи, оно подчинено законамъ эволюціи, но логика остается вѣчной, незыблемой и неизмѣнной и А всегда = А.

Если даже погибнетъ человѣчество, погибнетъ наша солнечная система, народятся новые міры, безконечно отличные отъ нашего, возникнутъ формы жизни и со-

[1]) См. Sigwart. «Logik» B. I, стр. 15. См. A. Riehl. «Der. Phil. Krit» B. II. Erster Theil. стр. 219 — 236. См. соображенія Вольтмана объ различіи между критической и генетической методой. «System des moralischen Bewusstsiens», стр. 13—25. Прямо поразительно, до какой степени эмпирики не понимаютъ своеобразнаго характера трансцендентально-критической проблемы, поставленной величайшимъ изъ философовъ міра. Но придетъ время, когда элементы кантіанства, очищеннаго отъ дуалистическихъ примѣсей и компромиссовъ, войдутъ во всеобщее сознаніе. Въ философіи Канта есть элементы вѣчные и незыблемые, потому что Кантъ сдѣлалъ предметомъ своихъ философскихъ изслѣдованій вѣчныя и незыблемыя основы познавательной и нравственной дѣятельности.

знанія, не имѣющія почти ничего общаго съ нашими, логическій законъ тождества останется въ прежней силѣ, трансцендентальное сознаніе не измѣнится ни на одну іоту; его элементы одинаково вѣчны, какъ въ прошломъ, такъ и въ будущемъ; они одинаково обязательны для всякаго сознанія въ мірѣ, когда бы и гдѣ бы это сознаніе ни являлось. Трансцендентальное сознаніе создаетъ міръ. Но истина, логически обязательная для всѣхъ, не только не должна быть непремѣнно полезной, она можетъ быть даже вредной, и тогда она оказывается психологически недоступной. Напримѣръ, то пониманіе капиталистическаго общества, которое считаетъ капитализмъ исторически преходящей формой хозяйства, несомнѣнно вредно для общественныхъ классовъ, заинтересованныхъ въ сохраненіи капитализма. Поэтому оно оказывается психологически для нихъ недоступнымъ. Научныя и астрономическія представленія, которыя теперь всѣ считаютъ истинными, были вредны средневѣковому духовенству и потому психологически были для нихъ недоступны. И наоборотъ—ложь не только не всегда вредна, но иногда бываетъ полезна. Человѣкъ часто нуждается въ иллюзіи, чтобы жизнь была выносима; исторія полна полезной ложью. Всякій общественный классъ, приговоренный къ смерти объективнымъ ходомъ вещей, прибѣгаетъ ко лжи, фальсификаціи, иллюзіи — все это для него психологически обязательно. Слѣдовательно, мы можемъ сказать, что общественная психологія людей, сложившаяся подъ вліяніемъ историческаго хода вещей, стоитъ въ томъ или другомъ отношеніи къ объективной истинѣ. Однихъ она заставляетъ говорить, что A не = A, другихъ же признавать это равенство, но логическія основы истины отъ этого не колеблются. Ниже мы увидимъ, что истина дѣйствительно полезна для общечеловѣческаго прогресса и страшна только его врагамъ. Въ результатѣ нашего анализа объекти-

визма мы приходимъ къ слѣдующему заключенію: въ соціологіи, какъ и во всякой наукѣ, объективность познанія и строго законосообразный характеръ познаваемаго объекта (въ данномъ случаѣ, общественнаго процесса) гарантируются логическимъ a priori, вносимымъ въ актъ познанія познающимъ субъектомъ.

Теперь перейдемъ къ анализу понятія субъективизма. Г. Михайловскій не подвергаетъ философскому анализу этого понятія, но у него можно найти много интереснаго въ этомъ отношеніи, и мы постараемся показать, что онъ безсознательно предвосхитилъ правильную точку зрѣнія, хотя не съумѣлъ ее какъ слѣдуетъ обосновать и установить надлежащее отношеніе между субъективнымъ и объективнымъ. Любимая идея г. Михайловскаго это, что къ общественнымъ явленіямъ нельзя не относиться субъективно, что они возбуждаютъ любовь или ненависть, восхищеніе или негодованіе, что объективное, т. е. безстрастное отношеніе—самообманъ, къ которому одни прибѣгаютъ сознательно, другіе безсознательно. Мы видимъ положительную заслугу г. Михайловскаго въ томъ, что онъ такъ энергично и настойчиво подчеркивалъ эту несомнѣнную истину. „Субъективизмъ“ г. Михайловскаго, если и не рѣшаетъ, то во всякомъ случаѣ ставитъ важный вопросъ, который совершенно игнорируется буржуазными соціологами, въ родѣ Спенсера, Гумпловича и тому подобныхъ, и вообще оказывается малодоступнымъ для академической науки [1]). Проблему эту

---

[1]) Мы очень сочувствуемъ «письмамъ» г. Михайловскаго «къ ученымъ людямъ», его горячимъ протестамъ противъ quasi-объективной, безстрастной, оторванной отъ жизни науки, но онъ не съумѣлъ понять, что главный грѣхъ «ученыхъ людей», не въ мѣру преданныхъ

мы формулируемъ такимъ образомъ: человѣкъ (будь онъ профессоръ или простой смертный) приступаетъ ко всякому изслѣдованію не только съ логическими нормами, одинаковыми для всѣхъ, но и со всѣмъ содержаніемъ своей психической жизни, исторически сложившейся подъ давленіемъ различныхъ жизненныхъ условій и различнаго опыта и сильно отличающей людей другъ отъ друга. Во всякое познаніе познающій субъектъ вноситъ не только логическія предпосылки, но также и психологическія. Первыя сообщаютъ познанію объективный характеръ, вторыя— окрашиваютъ его въ субъективный цвѣтъ [1]). Это фактъ совершенно неизбѣжный и непреодолимый, потому что процессъ познанія происходитъ въ жизни, а не въ безвоздушномъ пространствѣ, а выше жизни никто не можетъ стать, сколько бы ни говорилъ о своемъ объективизмѣ. Психологическія предпосылки особенную роль играютъ въ общественной наукѣ [2]), которая стоитъ ближе къ жизни и болѣе затрогиваетъ человѣческіе

существующему и господствующему, это именно недостатокъ объективности въ истинномъ смыслѣ этого слова. Какой нибудь Л. Гумпловичъ, очень умный и дѣльный соціологъ, помѣшанъ на безпристрастіи и объективизмѣ, но заканчиваетъ онъ свою «соціологію» такими «субъективными» нотками, которыя не оставляютъ никакого сомнѣнія относительно характера этого безпристрастія. См. Гумпловичъ «Основы соціологіи». 1899 г., стр. 360.

[1]) По теоріи познанія общественной науки см. замѣчательную книгу Зиммеля «Die Probleme der Geschichtsphilosophie». Leipzig. 1892. Особенно «Erstes Kapitel» стр. 1—33. У Зиммеля можно найти много интереснаго, но въ общемъ насъ не удовлетворяютъ ни его постановка вопроса, ни его рѣшеніе. Мы совершенно не сочувствуемъ его стремленіямъ сгладить рѣзкую грань между теоріей познанія и психологіей.

[2]) Астрономія знаетъ такъ называемое «личное уравненіе». Въ соціологіи личное уравненіе играетъ несравненно бо́льшую роль, хотя характеръ его нѣсколько иной.

интересы, чѣмъ всякая другая наука; это и придаетъ соціологическому познанію специфическую окраску. Познаніе подвергается соціальному тренію, за нимъ скрываются воля и чувство. Великій вопросъ, поставленный г. Михайловскимъ, имѣетъ точки соприкосновенія съ тѣмъ, что кантіанство называетъ приматомъ практическаго разума надъ теоретическимъ [1]), современная психологія господствомъ воли надъ познаніемъ [2]), а историческій матеріализмъ—господствомъ классовой точки зрѣнія (результатъ примата жизни надъ идеей). Спрашивается, какова же природа и происхожденіе этого субъективизма?

Природа его, очевидно, чисто психологическая, а психологія совсѣмъ не то, что логика. Г. Михайловскій совершенно забываетъ это, провозглашая свой „субъективный методъ". Сдѣлаемъ нѣсколько характерныхъ выписокъ: „Славянофила могли бы спасти отъ заблужденія не только трезвые взгляды на взаимную связь историческихъ явленій, но и общественный идеалъ, болѣе высокій, нежели состояніе до-петровской Руси, а для выработки такого идеала требуется извѣстный нравственный уровень". „Предвзятое мнѣніе неизбѣжно играетъ весьма значительную роль въ нашихъ изслѣ-

[1]) Эта сторона кантіанства особенно выдвинута въ книгѣ Паульсена «И. Кантъ, его жизнь и ученіе». Господство практическаго разума надъ теоретическимъ—великая истина, доказывающая, какимъ сильнымъ союзникомъ можетъ быть кантіанство для современнаго міровоззрѣнія. Кантъ, со свойственнымъ ему геніемъ, понималъ, что въ основѣ жизни лежитъ практика, практическія потребности, теорія же занимаетъ подчиненное мѣсто.

[2]) См. Гефдингъ. «Очерки психологіи». 1898 г., стр. 80. Вундтъ. «Очеркъ психологіи». 1897 г. пер. Паперны, стр. 9. Джемсъ. «Психологія». 1896 г. Психологія не знаетъ познавательнаго процесса безъ элементовъ воли и чувства; это не мѣшало бы понимать всѣмъ безстрастнымъ объективистамъ. Чистое познаніе знаетъ только логика; но познавательной логикѣ не приходилось бы дѣйствовать, если бы практическая жизнь, воля и чувство не вызвали познавательнаго процесса и не толкали его впередъ.

дованіяхъ, какъ бы мы безпристрастны ни были. Сѣтовать на это нечего, во-первыхъ уже потому, что это неизбѣжно, а во-вторыхъ, потому, что если предвзятое мнѣніе ведетъ весьма часто къ неполнымъ и ошибочнымъ наблюденіямъ и умозаключеніямъ, то имъ же обусловливается и дальнѣйшее движеніе науки впередъ“ [1]). „Въ области явленій общественной жизни наблюденіе неизбѣжно до такой степени связано съ нравственной оцѣнкой, что „не восхищаться политическими фактами и не осуждать ихъ можно“, только не понимая ихъ значенія. Но нравственная оцѣнка есть результатъ субъективнаго процесса мысли“. „Съ высоты (нравственнаго) уровня человѣкъ можетъ разглядѣть нѣчто, не поддающееся объективному изслѣдованіе, которое одно признается законнымъ въ позитивизмѣ“ [2]). Г. Михайловскій присоединяется къ мнѣнію Огюста Конта, что „только тѣ могутъ съ успѣхомъ заниматься соціологіей, чей нравственный уровень достаточно высокъ“. Онъ это иллюстрируетъ такимъ образомъ: „Беконъ—предатель, взяточникъ, клеветникъ и вмѣстѣ великій мыслитель о природѣ возможенъ,—фактъ на лицо. Но Беконъ—великій соціологъ немыслимъ“ [3]). Выписокъ можно было бы сдѣлать очень много, но уже достаточно ясно, что имѣетъ въ виду г. Михайловскій. Такъ какъ вытравить психологическія предпосылки изъ соціологическаго познанія невозможно, то для того, чтобы успѣшно разработывать общественную науку, необходима особенная, благопріятная психологія, которую г. Михайловскій называетъ высокимъ нравственнымъ уровнемъ. Г. Михайловскій не ставитъ прямо вопроса объ генезисѣ этого психологическаго субъективизма, но мы находимъ у него мѣста, которыя позволяютъ намъ сказать, что

[1]) См. т. I, стр. 11.
[2]) См. т. I, стр. 71.
[3]) См. т. I, стр. 134.

онъ очень близко подходитъ къ той соціальной точки точкѣ зрѣнія, на которой стоимъ мы сами.

Матеріалистическое пониманіе исторіи учитъ, что человѣкъ со своей психикой—продуктъ своей соціальной среды и своей соціальной группы. Общій складъ каждаго соціальнаго класса выработываетъ у его представителей типическую классовую психологію, отличающую ихъ отъ представителей другихъ классовъ общества; она есть результатъ съ дѣтства накопленнаго опыта и задатковъ, полученныхъ по наслѣдству. Психическая эволюція человѣчества отражаетъ на себѣ ту борьбу классовъ, которая наполняетъ собою исторію. Она вызывается приспособленіемъ къ условіямъ общественнаго бытія. Типическая общественная психологія опредѣляетъ то или другое субъективное отношеніе человѣка къ общественнымъ явленіямъ, къ окружающей жизни, заставляетъ любить одно и ненавидѣть другое. Напримѣръ, крупный землевладѣлецъ-аристократъ привыкъ смотрѣть на жизнь сквозь особенныя очки, его своеобразная психика, которую онъ всосалъ въ себя съ молокомъ матери, мѣшаетъ ему понять крестьянина, пережить его душевную жизнь. Также чуждъ для него городской буржуа, выскочка-капиталистъ, на котораго онъ не можетъ не смотрѣть свысока, пока, наконецъ, сила жизни не заставитъ его склонить гордую голову. Типичный сынъ третьяго сословія—буржуа не можетъ понять и перечувствовать жизни рабочаго, его горестей и радостей, его стремленій къ лучшему будущему, такъ какъ его собственныя стремленія органически направлены къ сохраненію того порядка жизни, который обезпечиваетъ за нимъ мѣсто „хозяина исторической сцены“, а его воззрѣнія санкціонируютъ эти стремленія. Эта неспособность выйти изъ своей психологіи, возвыситься надъ обыденной обстановкой своей общественной жизни, неизбѣжно оказываетъ давленіе на процессъ познанія

вообще, на соціологическое познаніе въ особенности. Продукты нашего познанія окрашиваются въ субъективно-соціальный цвѣтъ, который въ одномъ случаѣ отражаетъ яркій блескъ истины, въ другомъ приводитъ ко лжи и фальсификаціи. Было время, когда люди шли на костеръ за астрономическія идеи, когда общественная борьба клала субъективный отпечатокъ на астрономическое познаніе. Теперь астрономія стоитъ въ научномъ отношеніи необыкновенно высоко, но общественныхъ интересовъ больше не затрогиваетъ; теперь соціальная наука возбуждаетъ страсти, во имя соціальныхъ идей люди принимаютъ мученическій вѣнецъ. Общечеловѣческая же соціальная наука возможна будетъ только въ безклассовомъ обществѣ.

Вотъ что можно извлечь на эту тему изъ г. Михайловскаго: „Если данная соціальная группа въ теченіе нѣсколькихъ поколѣній испытывала наслажденія власти, она необходимо внесетъ соотвѣтственный элементъ въ свой идеалъ красоты: величественную поступь, повелительные жесты и взгляды, гордый поворотъ головы“. [1]) „Безусловная справедливость есть нечто иное, какъ идеализація существующихъ общественныхъ отношеній“ [2]). „Ожирѣвшій идеалъ купеческаго сословія совершенно соотвѣтствуетъ существующимъ условіямъ этой соціальной группы, удаленной и отъ тяжкаго труда и отъ утонченнаго развитія страстей, и отъ умственнаго развитія“ [3]). „Рабовладѣльцу легко проникнуться жизнью такого же, какъ и онъ рабовладѣльца, ведущаго одинаковый съ нимъ образъ жизни, имѣющаго тѣ же привычки, потому что личный ихъ опытъ почти тождественъ. Но понять страданія и горести раба, поставитъ себя въ его положеніе для

[1]) См. т. I. Стр. 122.
[2]) См. т. I. Стр. 99.
[3]) Ibid. Стр. 123.

рабовладѣльца несравненно труднѣе“ [1]). „Чтобы въ эксцентрическомъ [2]) періодѣ общественнаго развитія могли явиться люди, органически способные къ многостороннему сочувственному опыту, способные воспроизвести въ своемъ сознаніи всѣ оттѣнки жизни, раскиданные процесомъ общественныхъ дифференцированій въ разныя стороны,—для этого нужны особенно счастливыя и чисто случайныя сочетанія обстоятельствъ: удачное смѣшеніе крови, особенности воспитанія и прочее. И это будутъ люди съ высокимъ нравственнымъ уровнемъ, способные къ успѣшной разработкѣ соціологіи, но такіе люди, конечно, рѣдки“. [3]) „Соціологіи мы никогда не будемъ имѣть, если борьба интересовъ не расчиститъ для насъ почвы, сгладивъ общественныя дифференцированія“ [4]). „Древній грекъ, художникъ по преимуществу, преклоняясь передъ красотою Фидіева созданія, преклонялся не передъ одной красотой и дрожала въ немъ не только эстетическая струнка. Онъ преклонялся въ статуѣ, въ картинѣ, въ поэтическомъ произведеніи передъ всѣмъ строемъ античной жизни. Онъ чуялъ въ нихъ и отблескъ своей гражданской и политической свободы и рабства $^4/_5$ населенія всей Греціи. Да, въ статуѣ Фидія и въ картинѣ Апеллеса отразилось это рабство, ибо оно составляло одно изъ условій ихъ созданія. Отсюда слѣдуетъ,

---

[1]) Ibid. Стр. 140—141.

[2]) Эксцентрическимъ періодомъ г. Михайловскій называетъ періодъ, анологичный Контовскому метафизическому, когда человѣкъ разсматривается, какъ средство для внѣ его лежащихъ цѣлей.

[3]) См. т. I. Стр. 141. Интересно сравнить это мѣсто со взглядами Маркса, который тоже находилъ, что «особенно и чисто случайныя сочетанія обстоятельствъ» позволяютъ человѣку возвыситься надъ точкой зрѣнія своего класса. Любопытно, что г. Михайловскій не сдѣлалъ отсюда никакихъ поучительныхъ выводовъ.

[4]) См. Ibid. Ясности мысли очень мѣшаетъ терминологія г. Михайловскаго. Любимый его терминъ—д и ф ф е р е н ц і а ц і я носитъ слѣды своего біологическаго происхожденія.

что Фидій и Апеллесъ умѣли говорить за другихъ, но эти другіе составляли лишь одну пятую долю ихъ соотечественниковъ. Мысли, чувства и, главное, интересы только этой дроби формулировали они въ своихъ прекрасныхъ образахъ. Рабъ ихъ не понималъ, не могъ понимать, не хотѣлъ, да и они не хотѣли, чтобы онъ ихъ хоть когда нибудь понялъ, потому что поймя онъ ихъ,—греческой культурѣ конецъ". [1]). „Разночинецъ принесъ особенный взглядъ на вещи, выкованный его непосредственной обстановкой. Этотъ-то особенный взглядъ на вещи для насъ преимущественно интересенъ. Онъ не составляетъ чего-нибудь совершенно исключительнаго, невозможнаго для человѣка, не прошедшаго тяжелой школы разночинца. Но такому постороннему человѣку онъ дается лишь съ большимъ трудомъ, если ему не помогаютъ исключительныя обстоятельства благопріятнаго личнаго развитія". [2]) „Нужна была извѣстная воспріимчивость къ страданіямъ Мекленбурга и Ирландіи, нужно было мысленно поставить себя на ихъ мѣсто и перетерпѣть все перетерпѣнное ими. Это можетъ сдѣлать не всякій, знающій ариѳметику и географію, и провѣрить в е с ь процессъ изслѣдованія, приведшій автора [3]) къ данному выводу, можетъ только человѣкъ извѣстнаго нравственнаго склада, способный прикинуть къ собственной персонѣ положеніе ирландцевъ и мекленбуржцевъ. Даже если-бы кн. Васильчиковъ сказалъ только, что мекленбургскіе порядки в р е д н ы, такъ и то оставался бы вопросъ: кому вредны? Люди, дорожащіе интересами мекленбургскихъ бароновъ, способные поставить себя только

[1]) См. т. II, стр. 609—10.

[2]) Ibid., стр. 635. Особенный взглядъ на вещи интеллигентнаго пролетарія и до сихъ поръ имѣетъ силу. Основныя стремленія тѣ же, но только вслѣдствіе измѣнившихся условій жизни теперь есть та точка опоры, которой раньше не было.

[3] Дѣло идетъ о кн. Васильчиковѣ и его статьѣ «Объ эмиграціи», помѣщенной въ «Сборникѣ государственныхъ знаній».

на ихъ мѣсто, сказали бы, что не вредны. И дѣйствительно, баронамъ не вредны. Въ изслѣдованіи, въ которое замѣшаны мысли и чувства людей, субъективный методъ (?) неизбѣженъ. Его неизбѣжно употребляютъ и такъ называемые объективисты, утверждающіе, что они безпристрастны, что они въ своемъ стремленіи къ истинѣ отрѣшились отъ всякихъ симпатій и антипатій. Они говорятъ пустяки. Въ ихъ нравственномъ аппаратѣ просто недостаетъ нѣкоторыхъ винтовъ, вслѣдствіе чего они неспособны поставить себя въ положеніе мекленбуржцевъ; но это нисколько не мѣшаетъ имъ симпатизировать мекленбургскимъ Rittergutsbesitzer'амъ и умѣть мысленно переноситься на ихъ мѣсто“ [1]). „Субъективныя разногласія сообщеніемъ свѣдѣній не устраняются, потому что и порождаются они не различіемъ въ количествѣ знаній, а различіемъ симпатій и антипатій, различіемъ общественныхъ положеній, препятствующихъ людямъ представлять себѣ чужія мысли и чувства въ формѣ собственныхъ. Поэтому, одна изъ задачъ соціологіи состоитъ въ опредѣленіи условій, при которыхъ субъективныя разногласія исчезаютъ“ [2]). „Не въ ея (соціологіи) власти сообщить изслѣдователю тѣ или другія соціологическія понятія, такъ какъ они образуются всею его обстановкой“ [3]). „Истина—это вѣдь только случай равновѣсія между потребностью познанія и окружающимъ познаваемымъ міромъ. Она измѣняется съ измѣненіемъ познающаго субъекта и, слѣдовательно, существенно обусловливается всей соціальной обстановкой познающихъ. Вопросъ, слѣдовательно, и съ этой стороны сводится на соціальную почву“ [4]).

---

[1]) См. т. III. Стр. 402—3.

[2]) См. т. III, стр. 404. Это очень хорошо сказано. Мы тоже ставимъ вопросъ такимъ образомъ.

[3]) Ibid. Стр. 404—5.

[4]) Ibid. Стр. 533—4. Въ гносеологическомъ отношеніи это мѣсто не выдерживаетъ критики, но оно указываетъ на то, что г. Михай-

„Вся обстановка, всѣ условія жизни, начиная съ пеленокъ, гнали Прудона къ тѣмъ выводамъ, которые онъ считалъ истиной; всѣ условія жизни гр. Толстого напротивъ, гнали и гонятъ его въ сторону отъ того, что онъ считаетъ истиной“ [1]). „Нужно извѣстное соотвѣтствіе между наблюдателемъ и наблюдаемымъ явленіемъ. Оно необходимо и въ области нравственныхъ явленій. Человѣкъ, не дорожащій идеей свободы, политическій индифферентистъ никоимъ образомъ не можетъ быть настоящимъ хозяиномъ въ душѣ мученика за свободу“ [2]). „Историческій ходъ вещей прибавляетъ къ природнымъ опредѣленіямъ, ограниченіямъ человѣческой личности, еще свои, особенныя, общественныя. Скажи мнѣ, къ какому общественному союзу ты принадлежишь, и я скажу тебѣ, какъ ты смотришь на вещи“ [3]).

Довольно выписокъ. Если бы г. Михайловскій говорилъ только это, то глупо было бы смѣяться надъ его субъективизмомъ; этотъ субъективизмъ обязателенъ для всѣхъ безъ исключенія. Какъ мы уже говорили, его природа чисто психологическая, его происхожденіе чисто соціальное [4]). Точки соприкосно-

---

ловскій понималъ чисто соціальное происхожденіе субъективизма.

[1]) Ibid. стр. 546.

[2]) T. IV, 426.

[3]) Ibid. стр. 461.

[4]) Мы уже указывали, что А. Риль считаетъ трансцендентальное сознаніе, логическія и этическія нормы соціальнаго происхожденія. Этой идеей очень увлекается П. Струве и видитъ въ ней сильный аргументъ въ пользу историческаго матеріализма. См. его «Критическія замѣтки», стр. 34. Выше мы старались разъяснить, какъ слѣдуетъ понимать соціальный характеръ логическаго и этическаго: это никоимъ образомъ не означаетъ ихъ происхожденія изъ коллективнаго и въ этомъ смыслѣ соціальнаго опыта человѣчества. Психологическое же сознаніе мы признаемъ соціальнаго происхожденія потому, что «формы бытія опредѣляютъ собою формы сознанія». Этимъ мы хотимъ сказать, что общественное бытіе составляетъ матерьялъ, изъ котораго

венія между взглядами г. Михайловскаго и нашими собственными бросаются въ глаза [1]). Генетическая точка зрѣнія, которой особенно гордится историческій матеріализмъ, отходитъ для г. Михайловскаго на второй планъ, но онъ особенно напираетъ на важную мысль, оставленную историческимъ матеріализмомъ въ тѣни, что оцѣнивать явленій нельзя по категоріи необходимости и что этическая точка зрѣнія—самостоятельна. Но какимъ образомъ г. Михайловскій умудрился перейти къ субъективному методу, къ субъективной соціологіи?

Логически такой переходъ немыслимъ, но, въ случаѣ надобности, человѣческая психологія гнетъ человѣческую логику въ три погибели. Дѣло въ томъ. что всякій разъ, когда психологическій субъективизмъ, т. е. тѣ психологическія предпосылки, которыя человѣкъ вкладываетъ въ актъ познанія, вступаютъ въ конфликтъ съ логическимъ объективизмомъ, съ общеобязательными нормами мышленія, въ результатѣ получается ложь, фальсификація. Въ нелѣпомъ слово-

---

человѣческая психологія, посредствомъ опыта, черпаетъ свое содержаніе. Мысль П. Струве можно истолковать такъ, какъ будто бы онъ понятіе соціальнаго отождествляетъ съ понятіемъ общеобязательнаго. Между тѣмъ Риль слишкомъ рѣзко отдѣлялъ теорію познанія отъ всякихъ предпосылокъ бытія. чтобы понимать дѣло такимъ образомъ. Соціальное—это только та почва, на которой люди приходятъ къ сознанію общеобязательнаго, но трансцендентально-логическое предшествуетъ соціальному, какъ предшествуетъ всякому бытію, которое всегда есть только содержаніе опыта.

[1]) Антропологизмъ Фейербаха можно разсматривать, какъ связующее звено между соціально-классовой точкой зрѣнія историческаго матеріализма и точкой зрѣнія русскихъ субъективистовъ. Фейербахъ оказалъ непосредственное вліяніе съ одной стороны на Маркса и Энгельса, а съ другой—на предшественниковъ г. Михайловскаго, автора «Антропологическаго принципа въ философіи» и автора «Историческихъ писемъ». Абстрактный человѣкъ Фейербаха слишкомъ сильно чувствуется у г. Михайловскаго, хотя у него нигдѣ не видно даже знакомства съ Фейербахомъ.

сочетаніи „субъективный методъ“—съ существительнымъ, имѣющимъ чисто логическій смыслъ (методъ) согласуется прилагательное, имѣющее смыслъ исключительно психологическій (субъективный). Вмѣстѣ съ г. Михайловскимъ мы принимаемъ субъективизмъ, психологическое a priori [1]), какъ неизбѣжный фактъ; психологическій объективизмъ, безстрастный взглядъ на борьбу общественныхъ группъ мы считаемъ теоретической иллюзіей, фиговымъ листомъ, которымъ слишкомъ часто прикрывается „субъективизмъ“ самаго низменнаго сорта [2]). Ни простой смертный, ни ученый не можетъ быть нравственной

---

[1]) Тутъ терминъ a priori мы употребляемъ не въ строгомъ гносеологическомъ смыслѣ. Психологическое a priori въ нашемъ смыслѣ слова всегда есть продуктъ опыта, оно создается жизнью, но оно можетъ разсматриваться, какъ предпосылка (конечно не логическая), общественной науки, это относительно a priori. См. Georg Simmel. «Die Probleme der Geschichtsphilosophie». Стр. 2—4 и 28—29. Зиммель считаетъ психологическія предпосылки—a priori общественной науки. Онъ говоритъ, что, кромѣ абсолютнаго, всеобщаго a priori, о которомъ училъ Кантъ, существуетъ еще относительное, частное a priori для каждой отдѣльной области. Это совершенно вѣрно, и главная заслуга Зиммеля та, что онъ понялъ необходимость соціологической теоріи познанія, но мы опять повторяемъ, что Зиммель вступаетъ на совершенно ложный путь, соединяя теорію познанія и психологію воедино.

[2]) На насъ производятъ очень комическое впечатлѣніе попытки чистыхъ идеологовъ безстрастно рѣшить «соціальный вопросъ» съ философской точки зрѣнія, возвышающейся надъ партіями. См., напримѣръ, книгу Людовика Штейна «Die Sociale Frage im Lichte der Philosophie». 1897. Можно и должно разсматривать соціальный вопросъ съ философской точки зрѣнія, но настоящую философію соціальнаго вопроса въ состояніи дать только мыслитель, субъективно проникнутый духомъ жизни, ставшій безъ всякихъ оговорокъ на сторону опредѣленныхъ стремленій. А то жизнь мститъ «идеологамъ», порождая въ головѣ эклектическую кашу. Конечно, чтобы взглянуть на вопросъ философски, нужно сосредоточите вниманіе на идеальныхъ цѣляхъ человѣчества, а не на матеріальныхъ средствахъ.

tabula rasa; такъ называемый общественный индифферентизмъ, которымъ теоретики иногда любятъ гордиться, это только вѣдь façon de parler, совершенно индифферентный человѣкъ—психологическій non sens, подъ индифферентизмомъ всегда скрываются опредѣленныя чувства, симпатіи и стремленія [1]).

Но какъ же въ такомъ случаѣ быть, въ какомъ же отношеніи находится психологическій субъективизмъ къ научному логическому объективизму? Такъ какъ субъективизмъ и объективизмъ при нашемъ пониманіи составляютъ совершенно различныя категоріи, то они не должны непремѣнно противополагаться, непремѣнно противорѣчить другъ другу или взаимно исключаться. Человѣческая психологія съ ея специфическимъ, субъективнымъ отношеніемъ къ окружающимъ явленіямъ можетъ мѣшать человѣческой логикѣ и научному познанію, но можетъ уживаться мирно и даже способствовать объективному пониманію явленій. Вопросъ, значитъ, стоитъ такимъ образомъ: при какихъ условіяхъ неизбѣжный человѣческій субъективизмъ не противорѣчитъ требованіямъ научнаго объективизма? Что нужно для гармоническаго сочетанія субъективнаго и объективнаго? Этотъ вопросъ можетъ быть рѣшенъ не смѣшеніемъ психологическаго (субъективнаго) сознанія съ трансцендентальнымъ (объективнымъ), какъ это дѣлаетъ г. Михайловскій, а наоборотъ—строгимъ ихъ разграниченіемъ [1]). Для рѣшенія этой проблемы

---

[1]) Гербертъ Спенсеръ—одинъ изъ самыхъ заклятыхъ объективистовъ, изъ тѣхъ, которые требуютъ не только логическаго, но и психологическаго объективизма. См. особенно его «Изученіе соціологіи». Этотъ безстрастный мыслитель имѣетъ очень опредѣленныя симпатіи и антипатіи, которыя постоянно даютъ о себѣ знать и притомъ всегда въ ущербъ объективной истинѣ. Другой объективистъ—Ипполитъ Тенъ часто погрѣшалъ противъ объективной истины, благодаря своимъ симпатіямъ и антипатіямъ, прикрываемымъ научнымъ безстрастіемъ.

[2]) П. Струве совершенно вѣрно замѣчаетъ, что «отрицаніе объек-

необходима совмѣстная работа теоріи познанія и соціологіи. Основатели матеріалистическаго пониманія исторіи указали на правильный путь, но философская сторона вопроса осталась неразработанной. Психологія (субъективизмъ) всякаго прогрессивнаго общественнаго класса создаетъ наиболѣе благопріятную почву для объективнаго (въ научномъ смыслѣ) отношенія къ явленіямъ. Идеологамъ прогрессивнаго класса нечего бояться, они могутъ прямо смотрѣть въ глаза истинѣ, потому что ихъ союзникомъ является историческій процессъ. Своеобразная гармонія субъективнаго и объективнаго, желательнаго и необходимаго, minimum утопизма, который всегда прямо пропорціоналенъ дисгармоніи между субъективно-желательнымъ и объективно-необходимымъ, вотъ — характернѣйшія черты исторически прогрессивнаго класса,—класса, которому принадлежитъ великое будущее [1]). Если всякая пси-

тивнаго познанія въ соціологіи есть необходимый результатъ смѣшенія соціальнаго трансцендентальнаго сознанія съ индивидуальнымъ психологическимъ». См. «Критич. Замѣт.». Стр. 35. Подчеркнутое П. Струве слово «соціальный» надо понимать съ большой оглядкой.

[1]) Само собою разумѣется, что эта гармонія относительная, а не абсолютная. Совершенство не есть удѣлъ человѣческій; истиной человѣкъ овладѣваетъ только на протяженіи всего историческаго процесса и этому приближенію къ истинѣ (истинѣ абсолютной, такъ какъ другой она не можетъ быть) не предвидится конца. Идеологъ прогрессивнаго класса, конечно, можетъ ошибаться, какъ и всякій смертный, въ частностяхъ онъ можетъ отстоять дальше отъ истины, чѣмъ мыслитель въ общественномъ отношеніи реакціонный, но психологически благопріятныя условія для объективнаго познанія все-таки лежатъ тамъ, гдѣ мы ихъ указываемъ. Мы нисколько не отрицаемъ, что острый характеръ общественной борьбы можетъ быть очень неблагопріятенъ для познанія: онъ мѣшаетъ развернуться теоретической мысли. Это фактически сказалось, напримѣръ, на философіи марксизма, которая очень хромаетъ. Идеологамъ некогда было двигать теоретическую мысль впередъ, отсюда произошла пагубная склонность къ ортодоксіи. Но въ этомъ случаѣ неблагопріятныя условія сводятся къ недостаточ-

хологія есть результатъ приспособленія къ требованіямъ соціальной среды, то психологія прогрессивнаго класса есть результатъ приспособленія къ требованіямъ всемірно-историческаго прогресса. Высшій продуктъ объективизма — научный прогнозъ будущаго, а субъективизма—идеалъ будущаго. Нужно всегда помнить, что идеалъ и предвидѣніе не покрываютъ другъ друга, идеалъ всегда идетъ дальше и проникнутъ тѣми утопическими и романтическими элементами, которыхъ ничѣмъ нельзя искоренить изъ души человѣка [1]).

Сдѣлалось избитой истиной, что буржуазія XVIII вѣка, третье сословіе, отождествлявшееся въ тѣ времена съ народомъ, имѣла великую прогрессивную миссію, что ея историческое дѣло было дѣломъ общечеловѣческимъ. Пламенная вѣра мыслителей просвѣщенія и дѣятелей великой революціи въ то, что они служили человѣческому прогрессу, не была только субъективной иллюзіей, какъ это часто приходится слышать,—она заключала въ себѣ большую долю истины. Эти люди дѣйствительно служили человѣчеству, и если ихъ работа способствовала расцвѣту общества съ рѣзкими классовыми антагонизмами, то это только потому, что часъ существованія классовъ съ противоположными интересами еще не пробилъ въ то время и не про-

---

ному развитію и недостаточной силѣ извѣстной общественной группы «идея» же этой группы можетъ быть только благопріятна для познанія. Построить гармоническое, цѣльное, прогрессивное міровоззрѣніе можно только проникшись этой «идеей», только предвосхищая то могущество и тотъ расцвѣтъ, который насъ ожидаетъ въ будущемъ. Для этого, можетъ быть, нужно возвыситься надъ повседневной борьбой, но только для того, чтобы еще болѣе проникнуться всемірно-историческимъ значеніемъ этой борьбы.

[1]) На это постоянно указываетъ П. Струве. См., напримѣръ, его статью подъ заглавіемъ «свобода и историческая необходимость», въ «Вопросахъ философіи и психологіи». Январь—Февраль. 1897 г.

билъ бы никогда, если бы она не сдѣлала своего дѣла [1]). Въ медовый мѣсяцъ своей исторической жизни буржуазія создала идеологію, передъ которой нельзя не остановиться въ удивленіи. Такіе ея плоды, какъ просвѣтительная философія и классическая политическая экономія, теперь составляютъ пройденную ступень, но въ нихъ вы не найдете тѣхъ фальсификаторскихъ тенденцій, которыми пропитана буржуазная политическая экономія XIX вѣка, а въ нѣкоторыхъ частяхъ и ея философія. Субъективное отношеніе къ общественнымъ явленіямъ, рѣзкая оппозиція умирающему феодально-католическому міру не мѣшали идеологамъ третьяго сословія стоять ближе другихъ классовъ къ объективной истинѣ, они дѣлали ихъ объективными критиками отживающихъ формъ жизни и реакціонной мысли. Классическая политическая экономія не могла, конечно, понять, что капиталистическая форма производства есть форма исторически преходящая, а раціоналистическая философія не могла себѣ усвоить эволюціонной точки зрѣнія на міръ, но это былъ поставленный исторіей предѣлъ, котораго никто не могъ научно перешагнуть.

Въ нашъ вѣкъ декораціи исторической сцены перемѣнились. Прогрессивныя силы прошлаго вѣка сдѣ-

---

[1]) Капитализмъ былъ шагомъ впередъ не только потому, что онъ долженъ былъ со временемъ перейти въ свою противоположность, но и потому, что онъ представляетъ непосредственный прогрессъ, непосредственное улучшеніе по сравненію съ предшествующими формами угнетенія человѣка человѣкомъ. Только первые шаги капитализма представляютъ мрачную картину, которая съ такой силой была изображена въ «Капиталѣ» Маркса и въ «Die Lage der arbeitenden Klasse in England» Энгельса, но это результатъ недостаточнаго развитія, дальнѣйшее экономическое развитіе создаетъ коррективы къ капитализму, демократизирующіе общество. Этого не понимаютъ наши народники и, какъ ни странно, тутъ они соприкасаются съ ортодоксальнымъ марксизмомъ, поскольку послѣдній настаиваетъ на логически нелѣпой Zusammenbruchstheorie.

лались реакціонными; психологія буржуазіи очень неблагопріятна для объективнаго пониманія общественныхъ явленій и создаетъ такіе продукты, какъ апологетическія произведенія вульгарной политической экономіи. Выдвигаются новыя силы, въ которыхъ концентрируется все прогрессивное, все жизненное, все, что имѣетъ будущее. Въ современномъ обществѣ существуетъ авангардъ, поставленный въ наиболѣе благопріятныя условія для объективнаго познанія; въ немъ мы замѣчаемъ гармонію трансцендентальнаго сознанія (объективизма) и психологическаго сознанія (субъективизма); теоретическая мысль его идеологовъ наиболѣе способна приблизиться къ объективной истинѣ [1]). Особенно важно отмѣтить еще тотъ фактъ, что не только въ каждую данную эпоху исторіи ближе всего подходитъ къ истинѣ, къ объективности мышленіе прогрессивнаго класса, но и что въ исторической смѣнѣ различныхъ эпохъ прогрессивный классъ послѣдующей эпохи ближе къ истинѣ и, значитъ, объективнѣе прогрессивнаго класса предшествующей. Это особенно ярко иллюстрируется сравненіемъ прогрессивной мысли XIX и XVIII вѣка. Поэтому мы можемъ разсматривать умственное развитіе человѣчества, какъ постепенное приближеніе къ объективной абсолютной истинѣ путемъ устраненія субъективизма, вреднаго для объективнаго познанія и обратно пропорціональнаго уровню общественнаго развитія. Это есть крушеніе границъ, поставленныхъ человѣческому познанію исторіей или, точнѣе, недостаточно развитыми общественными отношеніями. Величайшимъ тріум-

---

[1]) И для нихъ существуютъ такіе историческіе предѣлы объективизма, которые перешагнетъ только мысль будущаго. Но съ этимъ ужъ ничего не подѣлаешь. Да и грустить тутъ нечего, потому что относительность нашихъ теорій—залогъ вѣчнаго движенія впередъ.

фомъ для объективнаго познанія, крушеніемъ самыхъ сильныхъ историческихъ препятствій будетъ устраненіе классовыхъ антагонизмовъ. Субъективизмъ, конечно, и тогда не исчезнетъ,—онъ вѣчно будетъ сопровождать все живущее,—но гносеологически онъ сдѣлается болѣе безвреднымъ, чѣмъ въ предыдущія эпохи исторіи, такъ какъ человѣческая жизнь и человѣческая душа будутъ гармоничнѣе. Теперь, вѣроятно, ясно, что гармонію объективнаго и субъективнаго у всякаго прогрессивнаго авангарда общества мы понимаемъ лишь относительно, лишь какъ наименьшее изъ золъ; ясно также, что въ историческомъ прогрессѣ зло постоянно уменьшается, добро постоянно растетъ [1]).

Часто приходится слышать, что историческій матеріализмъ [2]) есть міровоззрѣніе только одного общественнаго класса, того класса, который въ немъ заинтересованъ, такъ какъ это ученіе предсказываетъ этому классу побѣду, а что для другихъ классовъ оно недоступно и непригодно. Ученые люди, гоняющіеся за призракомъ психологическаго объективизма никакъ не могутъ этого постигнуть [3]). Какой же смыслъ можетъ имѣть эта обычная фраза о классовомъ характерѣ исто-

---

[1]) Тутъ, можетъ быть, лежитъ ключъ къ объясненію умственнаго идеологическаго развитія изъ общественныхъ отношеній.

[2]) Мы употребляемъ выраженіе «историческій матеріализмъ» лишь по традиціи, хотя считаемъ его столь же неудачнымъ, какъ и другое выраженіе, популярное въ русской литературѣ—«экономическій матеріализмъ». Здоровое зерно великой доктрины будетъ выдѣлено и развито дальше, но терминъ «матеріализмъ», въ примѣненіи къ общественной наукѣ вскорѣ, вѣроятно, исчезнетъ, какъ несостоятельный въ философскомъ отношеніи.

[3]) Любопытно, что г. Карѣевъ, писатель очень благосклонный къ субъективизму въ общественной наукѣ, какъ только рѣчь заходитъ о классовой точкѣ зрѣнія, сейчасъ начинаетъ вступаться за достоинство объективной науки. См. его «Старые и новые этюды объ экономическомъ матеріализмѣ», стр. 108. Тутъ онъ говоритъ съ академической точки зрѣнія, которая г. Михайловскому была всегда чужда.

рическаго матеріализма? Можетъ-ли быть истина классовой? Не противорѣчитъ-ли классовой субъективизмъ матеріалистическаго пониманія исторіи объективной научности, на которую это пониманіе совершенно основательно претендуетъ? Нисколько. Истина, дѣйствительно не можетъ быть классовой—она логически всегда возвышается надъ классами и одинаково обязательна для всѣхъ, но исторически, какъ извѣстная теорія, принимаетъ классовой характеръ и можетъ сдѣлаться даже какъ бы монополіей какого-нибудь класса. Вотъ почему мы смѣло можемъ сказать, что историческій матеріализмъ, поскольку мы его считаемъ истиннымъ, логически обязателенъ для всякаго разумнаго существа, но психологически доступенъ только одному классу. Въ этомъ же смыслѣ говорятъ, что буржуазія, по своему общественному положенію, плохо способна понять тайну соціальнаго процесса [1]). Классовая точка зрѣнія, представляющая субъективную сторону нашего міровоззрѣнія, имѣетъ только историко-психологическій смыслъ и никоимъ образомъ не можетъ противорѣчить чисто логическому смыслу объективной истины. Своеобразную прелесть нашему соціальному міровоззрѣнію придаетъ то гармоническое сочетаніе субъективнаго и объективнаго, къ которому такъ тщетно стремился г. Михайловскій. Это міровоззрѣніе объективно, какъ научное пониманіе общественныхъ явленій, но оно вмѣстѣ съ тѣмъ субъективно, какъ выраженіе стремленій и идеаловъ опредѣленнаго слоя современнаго общества [2]).

[1]) Этимъ на нашъ взглядъ въ значительной степени объясняется тотъ фактъ, что, несмотря на необыкновенное обиліе соціологическихъ трактатовъ, соціологической науки мы все еще не имѣемъ.

[2]) Г. Михайловскій и народники особенно любятъ обвинять русскихъ «учениковъ» въ объективномъ, безстрастномъ отношеніи къ жизни, чуть-ли не въ томъ, что они «къ добру и злу постыдно равнодушны». Мы постараемся показать насколько безсмысленно это обвиненіе. Въ жизни, въ общественной борьбѣ «ученики» нисколько не

По ширинѣ и глубинѣ нашего общественнаго идеала мы идемъ, можетъ быть, дальше г. Михайловскаго, этого „утописта безъ утопіи“, но утопическіе элементы у насъ доведены до возможнаго минимума, потому что субъективно-желательное для насъ оказывается также объективно-необходимымъ (совсѣмъ безъ утопическихъ элементовъ никто не можетъ обойтись).

Подведемъ итоги. Объективизмъ имѣетъ чисто логическій смыслъ; его основы незыблемы и коренятся въ трансцендентальномъ общечеловѣческомъ сознаніи; въ познаніи объективизмъ обязателенъ и никакой субъективизмъ не можетъ быть допущенъ. Субъективизмъ имѣетъ чисто психологическій смыслъ; онъ коренится въ психологическомъ сознаніи и обусловливается соціальной средою и соціальной группой; онъ обязателенъ въ жизни, его отсутствіе равносильно безстрастію и индифферентизму, но въ познаніи онъ не имѣетъ мѣста. Субъективизмъ и объективизмъ составляютъ различныя категоріи, которыя не должны быть смѣшиваемы въ одну кучу, и основной грѣхъ г. Михайловскаго— полное неумѣніе проанализировать эти понятія и разграничить ихъ. Слѣдствіемъ этого явилась такая нелѣпость, какъ „субъективный методъ“. Примиреніе субъективизма и объективизма, которое мы считаемъ идеальной задачей философіи, возможно на другой почвѣ. Категорія необходимости и категорія желательности (о справедливости мы будемъ говорить потомъ, въ связи съ этической проблемой) не имѣютъ между собою никакой логической связи, но это не мѣшаетъ имъ имѣть связь психологическую и историческую. Наше научное пониманіе и нашъ

менѣе «субъективны», чѣмъ г. Михайловскій, можетъ быть даже болѣе субъективны; они только требуютъ «объективизма» въ наукѣ, въ познаніи. Мы, впрочемъ, не отрицаемъ, что въ философскомъ отношеніи на этотъ счетъ существуетъ большая путаница.

общественный идеалъ переживаются нами, какъ нѣкоторое психическое единство. Историко-психологической почвой для примиренія является прогрессивный общественный классъ, у котораго замѣчается наибольшая гармонія между объективнымъ познаніемъ и субъективнымъ отношеніемъ къ жизни. Соціологическое познаніе лишь психологически отличается отъ познанія въ наукахъ о природѣ, такъ какъ тутъ познающій относится къ изучаемымъ явленіямъ съ большей страстностью, логически же не отличается [1]).

Любопытно сопоставить г. Михайловскаго съ другими „субъективистами“. Гг. Южаковъ, Карѣевъ, Лесевичъ—все люди того же толка, что и г. Михайловскій, протестуютъ противъ выраженія „субъективный методъ“. Единомышленникъ г. Михайловскаго, считающій этого даровитаго публициста однимъ изъ замѣчательнѣйшихъ мыслителей нашего вѣка, г. Южаковъ, въ своей статьѣ „Субъективный методъ въ соціологіи“, является сторонникомъ объективнаго метода. „Ошибка субъективистовъ заключалась въ томъ, что они теоремы соціологіи приняли за теоремы логики и доктрину, долженствующую вліять на содержаніе науки, объявили методологическимъ крите-

---

[1]) Это требуетъ нѣкотораго поясненія. Объектъ соціологическаго познанія очень своеобразенъ и отличается отъ объектовъ другихъ наукъ. Соціальный процессъ имѣетъ свою специфическую законосообразность и для отысканія этой законосообразности необходимы особенные методы, устанавливаемые логикой соціальныхъ наукъ. См. интересное методологическое изслѣдованіе Б. Кистяковскаго «Gesellschaft und Einzelwesen», 1899 г., особенно стр. 32—46, гдѣ онъ говоритъ о соціологическомъ законѣ и мѣстѣ соціологіи въ ряду наукъ. Но для насъ было особенно важно установить, что категорія необходимости и познавательный объективизмъ къ соціологической области примѣнимы нисколько не менѣе, чѣмъ къ другимъ областямъ. Поэтому мы не признаемъ такихъ логическихъ особенностей соціологическаго познанія, которыя позволяли бы ввести въ соціологическую науку субъективизмъ.

ріемъ“ [1]). Положительную сторону субъективной школы г. Южаковъ видитъ въ томъ, что „въ основаніи ея лежитъ глубоко истинная идея о значеніи нравственной доктрины въ соціологіи, но нравственная доктрина есть ученіе объ отношеніи личности къ обществу, о приспособленіи жизни къ условіямъ общественнаго существованія“ [2]). Южаковъ понялъ, что „субъективизмъ“ не можетъ имѣть никакого логическаго и методологическаго значенія и перенесъ его въ содержаніе соціологической науки. Такимъ образомъ получилась этическая соціологія съ теоремой о „роли личности“ во главѣ угла. Къ такому толкованію субъективизма мы еще вернемся. Г. Лесевичъ вмѣсто „субъективнаго метода“ предложилъ „субъективную точку зрѣнія“ [3]). Эту „субъективную“ точку зрѣнія г. Лесевичъ разсматриваетъ, какъ видоизмѣненіе „антропологической“ точки зрѣнія Фейербаха и „соціологической“ точки зрѣнія Огюста Конта [4]). Г. Карѣеву тоже не нравится выраженіе „субъективный методъ“; онъ предпочитаетъ просто говорить „субъективизмъ въ соціологіи“. [5]) Авторъ недавно появившейся книги

[1]) См. Южаковъ «Соціологическіе этюды», стр. 269.

[2]) Ibid.

[3]) См. Лесевичъ «Опытъ критическаго изслѣдованія основоначалъ позитивной философіи», 1877 г., стр. 240.

[4]) Г. Лесевичъ вводитъ еще терминъ «антропо-соціологическая» точка зрѣнія. Огюстъ Контъ, крайній объективистъ въ своей «Позитивной философіи», началъ проповѣдовать субъективный методъ и субъективный синтезъ въ своей «Позитивной политикѣ». Можетъ быть у Конта и позаимствовали это неудачное выраженіе наши субъективисты. «Соглашаясь съ контистами, что Контъ поступилъ правильно, перейдя къ субъективному методу въ общественной наукѣ, мы тѣмъ самымъ расходимся съ позитивистами, которые утверждаютъ необходимость въ соціологіи метода объективнаго». Сочиненія, т. IV, стр. 99.

[5]) См. Карѣевъ «Основные вопросы философіи исторіи» 1887, ч. I стр. 234 — 264, а также статью «О субъективизмѣ въ соціологіи» въ «Историко-философскихъ и соціологическихъ этюдахъ», 1895 г. Свои основныя мысли г. Карѣевъ заимствовалъ у г. Михайловскаго, но онъ

„Задачи пониманія исторіи", С. Арнольди (псевдонимъ П. Л. Лаврова) особенно выдвигаетъ такую сторону субъективизма, которой г. Михайловскій почти не касался. Такъ какъ историческій процессъ представляетъ намъ очень пеструю картину самыхъ разнообразныхъ то фактовъ, для того, чтобы оріентироваться въ немъ, отдѣлить важное и существенное отъ неважнаго и второстепеннаго—необходимъ субъективный критерій [1]). Совершенно вѣрно, что оріентироваться въ историческомъ процессѣ можно только при наличности какой-нибудь теоретической руководящей нити; это предпосылка всякаго историческаго изслѣдованія [2]), но съ „субъективизмомъ" она не имѣетъ ничего общаго. Предвзятая точка зрѣнія, съ которой приступаютъ къ историческому матеріалу, опредѣляется той соціологической теоріей, которой держится изслѣдователь, а послѣдняя получается объективнымъ путемъ. Тотъ, кто считаетъ интеллектуальный факторъ основнымъ, будетъ въ немъ видѣть существенную сторону исторіи; другой смотритъ такимъ образомъ на нравственность, третій—на политику, четвертый — на экономику и т. д. Тутъ нѣтъ принципіальнаго субъективизма, а только прин-

---

потеряли при этомъ всякую яркость. Идеи нашего талантливаго публициста-со-ціолога были проникнуты духомъ жизни, а каждая строка г. Карѣева проникнута эклектизмомъ и академической ученостью.

[1]) См. С. Арнольди «Задачи пониманія исторіи», 1898 г., гл. VI стр. 86.

[2]) Огюстъ Контъ въ «Cours de Philosophie positive» говоритъ по этому поводу слѣдующее: «si d'un côté, toute théorie positive doit nécesairement être fondée sur les observations, il est également sensible d'un autre côté, que pour se livrer à l'observation, notre ésprit a besoin d'une théorie quelconque. Si en contemplant les phénomènes, nous ne les ratachions point immediatement à quelques principes, non seulement il nous serait impossible de combiner ces observations isolées, et par consequant d'en tirer aucun fruit, mais nous serions même entiérement incapables de les retenir, et le plus souvent les faits resteraient inaperçus sous nos yeux».

ципіальная необходимость для историческаго изслѣдованія теоретической руководящей нити, которая дается объективной соціологіей.

Теперь перейдемъ къ другой сторонѣ „субъективнаго метода въ соціологіи“. Среди разнообразныхъ толкованій, которыя придаетъ г. Михайловскій своему „субъективному методу“, особенно выдвигается этическое толкованіе. Изъ выписокъ, которыя мы сдѣлали, достаточно ясно, что г. Михайловскій прежде всего настаиваетъ на необходимости нравственной оцѣнки соціальныхъ явленій съ субъективной точки зрѣнія. Онъ считаетъ необходимой предпосылкой всякаго соціологическаго изслѣдованія извѣстный нравственный уровень и въ понятіе прогресса вкладываетъ субъективно-телеологическій смыслъ. Г. Михайловскій говоритъ, что, „не участвуя въ возникновеніи естественныхъ фактовъ ни головой, ни руками, мы вынуждены принимать ихъ, какъ они есть, безъ всякаго суда надъ ними, и можемъ только пользоваться ими для своихъ цѣлей, въ общемъ сами имъ подчиняясь. Другую, несравненно меньшую группу, составляютъ факты, такъ сказать, проходящіе черезъ человѣческія руки. По существу, они, разумѣется, ничѣмъ не отличаются отъ фактовъ естественныхъ и управляются общими для всего сущаго законами, но ошибочно или нѣтъ, а человѣкъ по самой природѣ своей чувствуетъ въ виду ихъ свою отвѣтственность, потребность нравственнаго суда, возможность вліять на факты въ ту, или другую сторону“ [1]). „Я вполнѣ удерживаю за собой право критиковать великій Божій міръ съ точки зрѣнія своего кусочка мозга“ [2]). Это очень характерная для г. Ми-

[1]) См. т. V, стр. 378.
[2]) См. т. III, стр. 151.

хайловскаго мысль. Изъ нашего предшествующаго изложенія съ достаточной ясностью вытекаетъ, что мы видимъ значительную долю истины во взглядахъ г. Михайловскаго на необходомость нравственной оцѣнки соціальныхъ явленій, но по обыкновенію у него эта частица истины переплетается съ положеніями радикально ложными. Требуя „высокаго нравственнаго уровня", г. Михайловскій предвосхитилъ ту великую истину, что для соціальнаго познанія необходима специфическая психологія, особенный душевный складъ, который не позволитъ соціологу сознательно, или безсознательно продавать науку властвующимъ элементамъ общества. Мы старались показать, что этотъ „высокій нравственный уровень" создается психологіей класса, приспособленнаго къ требованіямъ и тенденціямъ соціальнаго прогресса. Г. Михайловскій употребляетъ не совсѣмъ вѣрное выраженіе и подаетъ поводъ къ недоразумѣніямъ. Дѣло идетъ не объ индивидуальной нравственности, которая до извѣстной степени требуется для всякаго научнаго изслѣдованія, но которая отнюдь не гарантируетъ правильнаго пониманія соціальнаго процесса. Человѣкъ добросовѣстный и, въ обычномъ значеніи этого слова, честный не сдѣлается сознательнымъ сикофантомъ, но онъ можетъ безсознательно служить интересамъ и традиціямъ какой-нибудь общественной группы, и это помѣшаетъ ему быть хорошимъ соціологомъ. Литература XIX вѣка являетъ намъ много примѣровъ людей субъективно нравственныхъ и стремившихся къ истинѣ, объективно же фальсифицировавшихъ науку въ интересахъ господствующихъ группъ. Г. Михайловскій отчасти это понимаетъ. „Есть сферы знанія, гдѣ мало личной нравственности, гдѣ требуется еще нравственность, такъ сказать, политическая, опредѣляющаяся уровнемъ общественнаго идеала. Можно быть лично прекраснымъ человѣкомъ и въ то же время фальсифицировать науку въ угоду интересамъ ничтож-

ной кучки людей“ [1]). Г. Михайловскій требуетъ для соціолога извѣстнаго нравственнаго уровня, опредѣляемаго его субъективнымъ нравственнымъ критеріемъ. „Одни изслѣдователи принимаютъ за точку отправленія судьбы общества или цивилизаціи, сводятъ задачу науки къ познанію существующаго и не могутъ или не желаютъ дать руководящую нить для практики. Другіе отправляются отъ судьбы личности, полагая, что общество и цивилизація сами по себѣ цѣны не имѣютъ, если не служатъ удовлетворенію потребности личности; далѣе, эти изслѣдователи думаютъ, что наука обязана дать практикѣ нужныя указанія и изучить не только существующее, а и желательное“ [2]). „Только второй типъ соціологовъ, отправляющійся отъ судьбы личности, стоитъ на высотѣ „нравственнаго уровня“. Имѣйте только въ виду, что благо человѣка есть его цѣлостность, гармонія отправленій, т. е. разнородность недѣлимыхъ и общественная однородность, что истина для человѣка лежитъ въ тѣхъ же предѣлахъ индивидуальной цѣлостности; имѣйте это въ виду и держитесь за какую угодно работу“ [3]). Такимъ образомъ, нравственнымъ критеріемъ, съ помощью котораго можно чинить судъ надъ исторіей, у г. Михайловскаго является цѣльная, всесторонне развитая личность, полнота жизни. У человѣка, принявшаго критерій г. Михайловскаго, образуется опредѣленное субъективное отношеніе къ соціальнымъ явленіямъ и опредѣленная нравственная оцѣнка этихъ явленій. „Такой человѣкъ скажетъ: пусть кто хочетъ смотритъ на меня, какъ на часть чего-то надо мной стоящаго и на меня посягающаго. Я не перестанъ видѣть въ себѣ полнаго человѣка, цѣльную и нераздѣльную личность. Я хочу жить всей доступною для человѣка жизнью... И только въ такое надо мной

[1]) См. т. IV., стр. 389.
[2]) Т. III, стр. 424.
[3]) Т. I, стр. 109.

стоящее цѣлое войду какъ часть, сознательно и добровольно, которое гарантируетъ мнѣ цѣльность, нераздѣльность, полноту моей жизни“ [1]).

Мы еще разъ подчеркиваемъ наше полное согласіе съ той мыслью г. Михайловскаго, что всякій человѣкъ долженъ давать нравственную оцѣнку соціальнымъ явленіямъ и никто не можетъ быть „къ добру и злу постыдно равнодушнымъ“. Этическая точка зрѣнія имѣетъ самостоятельную цѣнность, наряду съ генетической точкой зрѣнія. Къ соціальнымъ явленіямъ приложима не только категорія необходимости, но и категорія справедливости. Но спрашивается, почему тотъ субъективный критерій, которымъ г. Михайловскій предлагаетъ пользоваться, при оцѣнкѣ и всего историческаго процесса и отдѣльныхъ историческихъ явленій, почему онъ нравственно обязателенъ для меня; почему, только возвысившись до него, я могу быть хорошимъ соціологомъ; въ чемъ заключается его преимущество передъ всякимъ другимъ субъективнымъ критеріемъ? Тотъ субъективный идеалъ, та „утопія“, которую г. Михайловскій поставилъ во главѣ угла своего міровоззрѣнія, выработаны жизнью опредѣленнаго историческаго момента. Идеалъ этотъ выраженъ у г. Михайловскаго чрезвычайно абстрактно, до такой степени абстрактно, что даже трудно сказать, какую конкретную форму общежитія г. Михайловскій считаетъ желательной, но за этой абстракціей скрывается реальная историческая жизнь. И вотъ, пусть намъ г. Михайловскій отвѣтитъ на слѣдующій вопросъ, который мы ставимъ ребромъ: дѣйствительно необходимъ извѣстный идеалъ, дѣйствительно необходимо все подвергать нравственной оцѣнкѣ съ точки зрѣнія этого идеала, но почему именно этотъ идеалъ выше всякаго другого, почему именно онъ даетъ правильную

[1]) Т. III, стр. 336.

оцѣнку явленій и способствуетъ правильному ихъ пониманію?

Г. Михайловскій хотѣлъ намъ дать единую „систему правды". Мы признаемъ эту задачу. Наука со своей категоріей необходимости не можетъ создать идеала и даже не можетъ его обосновать, но философія должна найти точку зрѣнія, съ которой гармонически сочетается научное и этическое отношеніе къ міру. Выше мы старались показать, что одна половина правды—„правда-истина" обязательна для всѣхъ, хотя не всѣмъ одинаково доступна. Другая половина правды—„правда-справедливость" тоже должна быть обязательна для всѣхъ, иначе это не будетъ правда. Вопросъ, съ которымъ мы обратились къ г. Михайловскому, мы не ему одному ставимъ, мы ставимъ его всѣмъ, признающимъ лишь субъективную нравственность и субъективный идеалъ и отрицающимъ объективно должное, а подобный „субъективизмъ" въ наше время преобладаетъ,—имъ грѣшитъ и то соціальное міровоззрѣніе, которое мы въ общемъ раздѣляемъ [1]). Должно же существовать какое-нибудь объек-

[1]) Марксизмъ, въ борьбѣ съ буржуазной идеологіей, сталъ по враждебныя отношенія ко всякой идеологіи. Исторически это совершенно понятно, но теоретически—совершенно неправильно. Теоретическая переработка и дальнѣйшее развитіе марксизма должны привести къ созданію самостоятельной, высшей идеологіи, которая дала бы философски-этическое обоснованіе тѣмъ идеалистическимъ призывамъ къ правдѣ и прогрессу, къ справедливости и человѣчности, которыми полна практическая дѣятельность борцовъ этого міровоззрѣнія. На это указываетъ Вольтманъ въ цитированныхъ выше книгахъ, но его собственныя обоснованія не представляются намъ вполнѣ удачными. Правъ онъ только въ томъ, что безъ кантіанства тутъ не обойдешься. Въ русской литературѣ П. Неждановъ указалъ въ своей книжкѣ о «Нравственности» на неудовлетворительное рѣшеніе этической проблемы «экономическимъ матеріализмомъ». См. «Нравственность», 1898 г., стр. 5—35. На этой же почвѣ аргументируетъ замѣчательнѣйшій критикъ соціальнаго матеріализма Штаммлеръ, въ философской части своей книги, см. «Wirtschaft und Recht», четвертая книга «Sociale Teleologie»

тивное мѣрило, которое бы ставило одинъ субъективный идеалъ выше другого и указывало бы намъ правду обязательную въ нравственной области.

Соціальный матеріализмъ связанъ исторически и психологически (не логически, конечно) съ опредѣленнымъ общественнымъ идеаломъ, съ священнѣйшими стремленіями современнаго человѣчества. Какое же онъ даетъ обоснованіе общественному идеалу? Онъ обосновываетъ идеалъ двояко. Во-первыхъ, нашъ общественный идеалъ объективно необходимъ, тенденціи соціальнаго развитія таковы, что общественный строй, который мы считаемъ своимъ идеаломъ, непремѣнно наступитъ, онъ будетъ неизбѣжнымъ результатомъ имманентной законосообразности историческаго процесса [1]). Такимъ образомъ, идеалъ получаетъ объективно-логическую, научную санкцію, которая позволяетъ бодро смотрѣть впередъ. Въ силу этого современные сторонники даннаго общественнаго идеала противополагаютъ себя утопистамъ и гордятся не столько своими идеальными стремленіями, сколько своимъ научнымъ прогнозомъ. Во-вторыхъ, соціальный матеріализмъ даетъ субъективно-психологическое обоснованіе идеала: идеалъ общежитія, совпадающій съ научнымъ предвидѣніемъ, оказывается субъективно-желательнымъ для опредѣленнаго общественнаго класса, и этотъ классъ

и пят. книг. «Das Recht des Rechts». Идеальная, чуждая обычныхъ инсинуацій, критика Штаммлера имѣетъ большое значеніе для тѣхъ сторонниковъ соціальнаго матеріализма, которые не желаютъ ограничиться повтореніемъ догмы. Оба аргумента Штаммлера противъ соціальнаго матеріализма—монизмъ права и хозяйства, какъ нераздѣльныхъ сторонъ одного и того же соціальнаго процесса, и невозможность обоснованія идеала на категоріи необходимости—могутъ быть направлены въ защиту этого ученія.

[1]) Три тома «Капитала» главнымъ образомъ посвящены этому обоснованію.

борется за его осуществленіе. Второе обоснованіе, практически самое важное, теоретически подчинено первому, потому что желанія и идеалы общественныхъ классовъ вырабатываются законосообразнымъ общественнымъ процессомъ [1]). Мы полагаемъ, что это двоякое обоснованіе идеала безусловно недостаточно; необходимо еще третье обоснованіе, которое мы бы назвали объективно-этическимъ. Необходимо показать, что нашъ общественный идеалъ не только объективно-необходимъ (категорія логическая), не только субъективно-желателенъ (категорія психологическая), но что онъ также объективно нравственъ и объективно-справедливъ, что его осуществленіе будетъ прогрессомъ въ смыслѣ улучшенія, словомъ, что онъ общеобязателенъ, имѣетъ безусловную цѣнность, какъ должное (категорія этическая) [2]). Мы, напримѣръ, съ гордостью употребляемъ выраженіе „научный идеалъ", забывая, что логически это словосочетаніе не лучше „субъективнаго метода". Научнымъ можетъ быть только предвидѣніе будущаго, идеалъ же будущаго, нашъ порывъ къ правдѣ и справедливости—все это категоріи, принципіально отличныя отъ научныхъ [3]). Многіе изъ нашихъ единомышленниковъ, вѣроятно, не согласятся съ такой постановкой вопроса и сочтутъ ее непозволительной ересью, но мы всетаки рискнемъ развить этическую точку зрѣнія и постараемся показать, что она очень отличается отъ обыкновенной этической точки зрѣнія на соціальныя явленія, которая смертельно всѣмъ надо-

---

[1]) Поэтому характернѣйшей чертой соціальнаго матеріализма считаютъ его объективизмъ.

[2]) Срав. съ постановкой вопроса у Штаммлера «Wirtschaft und Recht». Fünftes Buch. Dritter Abschnitt.

[3]) Выраженіе «научный идеалъ», несмотря на логическую неправильность, можетъ быть, конечно, сохранено, такъ какъ оно имѣетъ для насъ своеобразное значеніе.

ѣла у нѣмецкихъ „катедеръ-соціалистовъ“ [1]) и русскихъ „субъективистовъ“. Дѣло идетъ объ устраненіи „субъективизма“ изъ этики, т. е. изъ области, въ которой онъ особенно властно царитъ. Г. Михайловскій въ философскомъ отношеніи очень хромаетъ, но онъ все-таки пытается придать общеобязательный и какъ бы объективный характеръ своему субъективному критерію. Онъ постоянно говоритъ, что его субъективно-антропоцентрическая точка зрѣнія—единственно возможная человѣческая точка зрѣнія на вещи, что нормальный человѣкъ не можетъ стоять на иной точкѣ зрѣнія, не можетъ отстаивать иныхъ интересовъ, кромѣ интересовъ человѣческой индивидуальности, ея гармоническаго развитія и, слѣдовательно, того типа общежитія, въ которомъ гармонически развитая личность найдетъ свое полное выраженіе, въ которомъ будетъ maximum дифференціаціи внутри личности и minimum между личностями. Но въ исторической дѣйствительности, не справляющейся съ біологическими абстракціями г. Михайловскаго, мы постоянно видимъ совершенно обратное: человѣкъ слишкомъ часто стоитъ совсѣмъ не на той точкѣ зрѣнія, которую г. Михайловскій считаетъ единственно человѣческой. Въ различныя историческія эпохи и у различныхъ общественныхъ группъ субъективные идеалы чрезвычайно различаются, подъ человѣческимъ, гуманнымъ понимаютъ различныя вещи, а нерѣдко и совсѣмъ имъ пренебрегаютъ. Въ то самое время, когда человѣкъ Н. К. Михайловскій писалъ въ „От. Зап.“

[1]) В. Зомбартъ напрасно смѣшиваетъ Штамплера въ одну кучу съ «катедеръ-соціалистами» и приписываетъ ему «этическую» точку зрѣнія на соціальный вопросъ въ традиціонномъ смыслѣ этого слова См. В. Зомбартъ. «Идеалы соціальной политики». 1900 г. Практически Штамплеръ близокъ къ «катедеръ-соціалистамъ», но теоретически онъ стоитъ многими головами выше представителей направленія, доказавшаго свою полную неспособность къ какой бы то ни было теоретической мысли.

свои статьи, въ которыхъ проповѣдывалъ единственно человѣческую, субъективно-антропоцентрическую точку зрѣнія, другой человѣкъ, М. Н. Катковъ, провозглашалъ на страницахъ „Русск. Вѣстн.“ идеалъ, который самъ г. Михайловскій охарактеризовалъ словами: „безотрадная, безбрежная пустыня, гдѣ только изрѣдка, среди всеобщаго безмолвія, раздаются крики: „Караулъ! Держи!.. Ура!“ Человѣка вообще, человѣка, какъ біологической абстракціи, повидимому, нѣтъ, но существуетъ съ одной стороны конкретный историческій человѣкъ—Михайловскій, созданный одной комбинаціей условій, а съ другой стороны конкретный исторический человѣкъ—Катковъ, созданный другой комбинаціей условій. Г. Михайловскій плохо помнитъ, что содержаніе всякаго идеала соткано изъ матеріаловъ, эмпирически полученныхъ изъ соціальной среды, а никакой эмпирическій идеалъ не можетъ быть единственно человѣческимъ, общеобязательнымъ.

Я могу разсмотрѣть безконечно отличные идеалы г. Михайловскаго и Каткова съ нѣсколькихъ точекъ зрѣнія. Прежде всего я могу сказать: идеалъ Каткова возбуждаетъ во мнѣ чувство омерзѣнія и нравственной брезгливости, идеалъ же г. Михайловскаго, хотя и не удовлетворяетъ меня и не совпадаетъ вполнѣ съ моимъ, но не возбуждаетъ во мнѣ никакого отвращенія, я даже имѣю съ нимъ несомнѣнныя точки соприкосновенія. Таковъ голосъ моихъ непосредственныхъ чувствъ, таково мое субъективное отношеніе. Затѣмъ, я могу разсмотрѣть эти идеалы съ объективно-исторической точки зрѣнія, чтобы опредѣлить ихъ мѣсто въ исторіи нашей общественности и, по возможности, предвидѣть, каково будущее этихъ идеаловъ. Въ общемъ, результатъ нашего изслѣдованія будетъ таковъ: и идеалъ г. Михайловскаго, и идеалъ Каткова разрушаются соціальнымъ развитіемъ, оба они оказы-

ваются въ своемъ родѣ утопическими [1]), хотя представляютъ собою совершенно различныя силы нашего общества; эти идеалы не имѣютъ будущаго и на смѣну имъ идутъ новыя направленія, болѣе жизнеспособныя. Какія же объективныя преимущества имѣетъ идеалъ г. Михайловскаго передъ идеаломъ Каткова? Почему онъ лучше, справедливѣе, нравственнѣе? Намъ могутъ сказать, что нельзя доказать этихъ преимуществъ, что ихъ надо почувствовать. Да, для того, чтобы принять идеалъ г. Михайловскаго и отбросить катковщину необходимы извѣстныя психологическія условія, извѣстный нравственный уровень, необходимо сочувствовать идеалу г. Михайловскаго и относиться хоть съ нѣкоторой брезгливостью къ наглому поруганію справедливости и человѣчности. Но мы хотѣли бы найти точку опоры внѣ безвыходнаго круга субъективныхъ чувствованій. Одинъ чувствуетъ прелесть буржуазнаго идеала, другой—демократическаго, каждый санкціонируетъ тотъ идеалъ, который возбуждаетъ въ немъ пріятныя эмоціи и заставляетъ сильнѣе биться его сердце. Г. Михайловскій говоритъ, что „человѣкъ не можетъ не любить прекрасное, доброе, справедливое, такъ какъ онъ называетъ справедливымъ, добрымъ, прекраснымъ именно то, что производитъ на него пріятное впечатлѣніе, что вызываетъ въ немъ сочувствіе или одобреніе, словомъ то, что ему нравится, что онъ любитъ“ [2]). Но почему демократическій идеалъ выше буржуазнаго, почему лучше, чтобы сердце пріятно билось при словахъ—справедливость и благо народа, чѣмъ при словахъ—кнутъ

---

[1]) Сказать, что Катковъ былъ утопистомъ—это звучитъ нѣсколько странно, но не менѣе странно звучитъ и то, что у Каткова былъ идеалъ. «Казенщина» Каткова, столь мало идеальная и утопическая—все-таки утопическій идеалъ, потому что соціальное развитіе совершается не въ «казенномъ» направленіи.

[2]) См. т. VI. стр. 36.

и обузданіе? Почему субъективная нравственность той общественной группы, которой мы сочувствуемъ, выше и человѣчнѣе нравственности другихъ группъ, которыя теперь господствуютъ, но не возбуждаютъ въ насъ особеннаго сочувствія? На какомъ основаніи Фр. Энгельсъ, признававшій лишь классовую эмпирическую нравственность, могъ сказать, что теперь только мы присутствуемъ при нарожденіи истинно человѣческой нравственности [1]). Я могу примкнуть въ общественной борьбѣ къ извѣстной группѣ потому, что мои чувства и симпатія влекутъ меня въ эту сторону; это—

---

[1]) См. Fr. Engels. «Herrn Eugen Düring's Umwa zung der Wissenschaft». Stuttgart, 1894. стр. 90. «Возвышающаяся надъ классами истинно человѣческая нравственность возможна будетъ лишь на той ступени общественнаго развитія, на которой классовыя противоположности, не только будетъ преодолѣны но и забыты въ практикѣ жизни». Часто говорятъ, что въ марксизмѣ нѣтъ ни одного грана этики, что онъ отличается, какъ выразился Зомбартъ, своимъ антиэтическимъ характеромъ. Это, пожалуй, вѣрно, если разсматривать марксизмъ въ противоположеніи съ тѣмъ этическимъ направленіемъ, которое видитъ въ нравственности самостоятельный двигатель соціальнаго развитія и ставитъ рѣшеніе соціальнаго вопроса въ зависимость отъ роста нравственныхъ чувствъ, но это не мѣшаетъ быть марксизму насквозь этическимъ міровоззрѣніемъ. Вольтманъ совершенно вѣрно указываетъ, что марксизмъ выработался подъ вліяніемъ идеала справедливаго общественнаго строя, въ которомъ каждый человѣкъ имѣетъ равную цѣнность, независимую отъ класса, національности и пола. См. «Der Historische Materialismus», стр. 209. Г. Неждановъ справедливо указываетъ на философскую необоснованность взглядовъ Энгельса на нравственность. См. «Нравственность», стр. 20—25. Ошибка г. Нежданова заключается въ томъ, что онъ упрекаетъ Энгельса въ излишнемъ объективизмѣ въ области нравственности, вмѣсто того, чтобы упрекать его въ «субъективизмѣ». Если г. Неждановъ знаетъ Канта, то онъ долженъ понимать, что именно «субъективизмъ», а не объективизмъ приводитъ къ нравственному безразличію. Этическія нормы общеобязательны, объективны въ смыслѣ долженствованія, этику нельзя отождествлять съ психологіей. Это не мѣшаетъ намъ признавать, что при нравственной оцѣнкѣ человѣческой личности этическія нормы существуютъ для насъ лишь въ субъективномъ переживаніи.

субъективная санкція, съ которой мы прежде всего встрѣчаемся. Но неужели нѣтъ никакой объективной нравственной санкціи?

Матеріалистическое пониманіе исторіи прибѣгаетъ къ слѣдующей аргументаціи, чтобы выйти изъ этого затрудненія. Одинъ общественный идеалъ выше и нравственно предпочтительнѣе другого, потому что за него стоитъ историческій процессъ, потому что онъ прогрессивнѣе, онъ приспособленнѣе къ требованіямъ соціальнаго развитія; нравственность одного класса лучше и справедливѣе нравственности другого, потому что она жизнеспособнѣе, потому что ей принадлежитъ будущее. Буржуазный идеалъ плохъ не только потому, что онъ не воэбуждаетъ въ насъ сочувствія, но и потому, что онъ не имѣетъ будущаго, что онъ мѣшаетъ развитію прогрессивныхъ силъ современнаго общества. Все это совершенно вѣрно и заслуги историческаго матеріализма въ этомъ отношеніи неоцѣнимы. Но это не даетъ удовлетворительнаго и исчерпывающаго отвѣта на поставленный нами вопросъ. Отвѣтъ этотъ бьетъ мимо. Изъ представленной нами аргументаціи узнано что данный идеалъ, напримѣръ, идеалъ демократическій, не только субъективно-желателенъ, но также объективно-необходимъ, что соціальное развитіе неизбѣжно приведетъ къ его торжеству. Мнѣ, конечно, очень важно это знать, но отъ этого нисколько не увеличивается этическая цѣнность моего идеала. Отсюда еще не слѣдуетъ, что онъ лучше, справедливѣе, нравственнѣе всякаго другого идеала. Представимъ себѣ такой случай: соціальное развитіе самымъ явнымъ образомъ ведетъ къ результатамъ для меня отвратительнымъ, напримѣръ, къ новымъ, болѣе утонченнымъ формамъ эксплуатаціи и рабства, и я прекрасно это понимаю. Будущее имѣетъ только тотъ идеалъ, который совпадаетъ съ соціальной необходимостью, а этотъ жизнепригодный идеалъ въ нашемъ случаѣ воз-

моженъ лишь для группы, заинтересованной въ эксплуатаціи и порабощеніи другихъ группъ. Я со своимъ идеаломъ справедливости, со своими демократическими чувствами и съ своею ненавистью къ эксплуатаціи и рабству выбрасываюсь за бортъ историческаго процесса [1]). Становится-ли отъ этого мой идеалъ ниже, теряетъ-ли онъ въ своей этической цѣнности, долженъ-ли я вслѣдствіе этого бросить свой идеалъ и проникнуться идеаломъ хищническимъ, какъ болѣе жизнепригоднымъ? Мы думаемъ, что—нѣтъ. Теперь я оптимистъ, потому что вѣрю въ лучшее будущее, въ предполагаемомъ же случаѣ я былъ бы пессимистомъ.

Все наше міровоззрѣніе покоится на одной идеѣ,—на идеѣ прогресса, а, какъ мы постараемся показать, идея прогресса требуетъ признанія телеологическаго принципа (объективнаго, а не субъективнаго). Штаммлеръ это формулировалъ такимъ образомъ; должна существовать общеобязательная цѣль соціальной жизни, цѣль, имѣющая объективную нравственную цѣнность [2]). Во всякомъ случаѣ ясно, что объективная

[1]) Нѣсколько аналогично положеніе русскаго субъективиста-народника, признающаго неизбѣжность развитія капитализма въ Россіи То-есть, это положеніе аналогично нашему случаю лишь субъективно, потому что объективно субъективистъ - народникъ кругомъ не правъ, такъ какъ не желаетъ понять, что пугающее его развитіе есть прогрессъ. Въ нашемъ гипотетическомъ случаѣ процессъ представляетъ собою дѣйствительный регрессъ.

[2]) См. «Wirtschaft und Recht». Viertes Buch. Erster Abschn. Штаммлеръ поставилъ важную проблему, но его рѣшеніе этой проблемы представляетъ большую путаницу. Прежде всего, онъ совершенно невѣрно рѣшаетъ вопросъ о свободѣ и необходимости; онъ никакъ не можетъ понять, что законосообразность, какъ причинная обусловленность, не должна терпѣть никакого ущерба отъ цѣлесообразности, которую онъ называетъ законосообразностью воли. Ниже мы остановимся на этомъ вопросѣ. Но особенно вредна чисто буржуазная мысль Штаммлера, что соціальный вопросъ неразрѣшимъ, потому что идеалъ вообще не можетъ быть осуществленъ въ эмпирическомъ мірѣ. Тутъ мы встрѣчаемся съ совершенно некритическимъ смѣшеніемъ понятій. Тотъ формальный, общеобязательный идеалъ, ко-

необходимость, о которой говоритъ наука, не можетъ быть обоснованіемъ идеала, не можетъ придавать ему этическую цѣнность. Я ставлю себѣ идеалъ общежитія, я признаю этотъ идеалъ справедливымъ и считаю добромъ дѣятельность, направленную къ его осуществленію совсѣмъ не потому, что онъ необходимъ. Люди, обосновывающіе идеалъ лишь на субъективной желательности, впадаютъ въ нравственный скиптицизмъ и субъективизмъ, отождествляютъ этику съ психологіей нравственность съ правами [1]). Тѣ же, которые считаютъ объективную необходимость основаніемъ идеала самымъ некритическимъ образомъ смѣшиваютъ воедино различныя категоріи.

Особенно важно всегда помнить, что этическая категорія справедливости имѣетъ самостоятельное значеніе, принципіально отличное отъ логической категоріи необходимости. Постараемся отыскать философскія основанія для объективнаго идеала и объективной нравственности, словомъ—для правды-справедливости, какъ это мы выше попытались сдѣлать для правды-истины.

Этика, подобно теоріи познанія, должна взять своимъ исходнымъ пунктомъ критику Канта. Мы видѣли, что

торый составляетъ конечную, абсолютную цѣль общежитія, дѣйствительно эмпирически неосуществимъ, потому что онъ не болѣе, какъ регулятивная идея. Общественный же идеалъ, торжество котораго должно рѣшить современный соціальный вопросъ—вовсе не есть какое-то конечное, идеальное состояніе, реализація вѣчнаго закона воли, это лишь относительный идеалъ данной исторической эпохи, его содержаніе эмпирически почерпнуто изъ общественнаго бытія этой эпохи. Мы постараемся показать, что этотъ относительный идеалъ санкціонируется абсолютной регулятивной идеей, что осуществленіе этого идеала будетъ прогрессомъ, то-есть приближеніемъ къ «царству цѣлей». Нашему трансцендентальному нравственному сознанію присуща вѣчная норма, поэтому справедливая цѣль историческаго процесса для насъ не есть звукъ пустой.

[1]) Этотъ упрекъ не безъ основанія дѣлаетъ Вольтманъ марксизму. См. «System des Moral. Bewusst. стр. 333—340.

источникъ объективно-истиннаго коренится въ трансцендентальномъ сознаніи; тамъ же долженъ корениться и источникъ объективно-нравственнаго, объективно-справедливаго. Объективная нравственность возможна лишь при признаніи апріорнаго характера нравственнаго закона, принудительно отличающаго добро отъ зла; только въ такомъ случаѣ добро пріобрѣтаетъ общеобязательный характеръ. Этически общеобязательное — значитъ долженствующее быть. Всѣ попытки вывести эмпирически понятія добра и зла изъ элементовъ неэтическихъ, напримѣръ, изъ постоянно повторяющихся опытовъ удовольствія и страданія—потерпѣли фіаско и такъ же мало удовлетворяютъ, какъ эмпирическая теорія познанія [1]). Мы интересуемся теперь не вопросомъ о происхожденіи и развитіи нравственности, а вопросомъ о ея цѣнности. Для насъ нравственность—не субъективная иллюзія, какъ это желаютъ доказать эмпирики-эволюціонисты, для насъ она — самостоятельное качество, неразложимое ни на какое количество молекулъ неэтическихъ. Формальное различіе между добромъ и зломъ, нравственнымъ и безнравственнымъ предшествуетъ всякому чув-

---

[1]) Утилитаріанизма не станетъ въ настоящее время защищать ни одинъ серьезный мыслитель. Это сильное и прогрессивное для XVIII вѣка направленіе теперь годится только для того «просвѣтительнаго» періода въ жизни молодого человѣка, когда онъ критикуетъ всякій традиціонный хламъ. Но этика—наука до такой степени мало разработанная, что до сихъ поръ еще не установлено, должна-ли она быть наукой нормативной, или только психологическимъ и соціологическимъ изслѣдованіемъ происхожденія и развитія нравственныхъ чувствъ и понятій. Мы вѣримъ въ возможность и необходимость нормативной этики, дисциплины аналогичной съ логикой. Конечно, этика можетъ только открывать этическія нормы, а не создавать ихъ. См. Sigwart. «Logik» 1893 г. Band II, стр. 723—748. У этого замѣчательнѣйшаго изъ логиковъ можно найти очень интересныя соображенія. См. Вундъ. «Этика». С.-Петербургъ. 1888 г., т. I., стр. 6—14. Основателемъ нормативной этики нужно считать Канта, см. Іодль «Исторія этики въ новой философіи», т. II.

ственному опыту; категорія справедливости дана a priori нашему трансцендентальному сознанію, и это этическое a priori дѣлаетъ возможнымъ нравственный опытъ и нравственную жизнь. Оно играетъ такую же роль въ области нравственности, какую, напримѣръ, категорія причинности играетъ въ области познанія [1]). Это, конечно, не мѣшаетъ намъ признавать, что только путемъ соціальнаго развитія человѣкъ приходитъ къ сознанію своей нравственной природы.

Кантъ формулировалъ такимъ образомъ нравственный законъ, категорическій императивъ: „поступай такъ, чтобы максима твоей воли всегда могла быть вмѣстѣ съ тѣмъ и принципомъ всеобщаго законодательства“ [2]). Тутъ Кантъ выразилъ вѣчный формальный признакъ нравственнаго, добраго. Мы предлагаемъ слѣдующее истолкованіе Канта: заслуживаютъ названія нравственныхъ лишь такіе поступки, которые обязательны для всякаго сознательнаго существа, для всякой воли; основной признакъ нравственнаго есть приспособленіе индивидуальнаго ко всеобщему. Въ формулѣ Канта въ скрытомъ видѣ заключаются всѣ ученія современной этики [3]). Но особенно важна для насъ слѣдующая основная идея кантовской этики: „въ порядкѣ цѣлей человѣкъ (а съ

---

[1]) См. Woltmann. «System des moral. Bewusstseins». Erstes Buch, стр. 3—109.

[2]) См. Им. Кантъ. «Критика практическаго разума». Переводъ Соколова. 1897 г. Стр. 38.

[3]) Если Спенсеръ говоритъ, что нравственность есть приспособленіе индивидуума къ соціальной средѣ, а Вундтъ, что она есть приспособленіе индивидуальной воли къ общей волѣ, то это совпадаетъ съ формулировкой Канта, по которой лишь «принципъ всеобщаго законодательства» можетъ быть принципомъ нравственности. Къ тому же приходитъ и историческій матеріализмъ, разсматривая нравственность, какъ приспособленіе къ требованіямъ соціальнаго развитія, т. е. опять-таки къ «всеобщему».

нимъ и каждое разумное вещество) есть цѣль въ себѣ самомъ, т. е. никогда и никто (даже Богъ) не можетъ пользоваться имъ только какъ средствомъ, не дѣлая его при этомъ вмѣстѣ съ тѣмъ и цѣлью, что, слѣдовательно, человѣчество въ нашемъ лицѣ должно быть святымъ, такъ какъ оно—субъектъ моральнаго закона, значитъ, того, что въ себѣ самомъ свято, ради чего и въ соотвѣтствіи съ чѣмъ нѣчто вообще только и можетъ быть названо святымъ“ [1]).

Выше мысли Канта о человѣкѣ, человѣчествѣ, какъ самоцѣли, которая даетъ нравственную санкцію всему остальному и сама не нуждается ни въ какой санкціи, человѣческое сознаніе никогда не подымалось. Кантъ есть настоящій основатель религіи человѣчества, а вовсе не Контъ, точка зрѣнія котораго очень поверхностна по сравненію съ Кантовской. Вольтманъ глубоко правъ, когда онъ кладетъ въ основаніе этики будущаго кантовскую идею о человѣкѣ, какъ самоцѣли [2]). Тутъ же, какъ мы увидимъ, коренится высшая философско-этическая санкція нашего общественнаго идеала. Вѣдь, цѣли человѣчества—идеальны, только средства его матеріальны, а цѣли принадлежитъ этическій приматъ надъ средствомъ.

Противъ этики Канта существуетъ сильное предубѣжденіе. Часто говорятъ, что великій мыслитель принесъ человѣка въ жертву абстрактнымъ нормамъ, особенно достается его категорическому императиву. Но кто же больше Канта уважалъ человѣка, для кого нравственная автономія личности была большей святыней? Вѣдь, нравственный законъ—во мнѣ, я свободно его принимаю. Относительно Канта существуетъ недоразумѣніе, въ которомъ, впрочемъ, виноватъ двойственный характеръ его философіи. Та своеобразная

[1]) См. «Критика практ. раз.», стр. 157.

[2]) См. Woltmann. «System des moralischen Bewusstseins», стр. 314.

моральная теологія, которую Кантъ построилъ на постулатахъ практическаго разума, стоитъ въ рѣзкомъ противорѣчіи не только съ теоретической, но и съ практической его философіей.

Если человѣчество есть высшая святыня и самоцѣль, то мы не имѣемъ права постулировать чего-то стоящаго выше человѣчества). Мы признаемъ только одинъ постулать практическаго разума, постулатъ нравственнаго міропорядка, но этотъ нравственный порядокъ находится не въ умопостигаемомъ мірѣ, не въ непознаваемыхъ вещахъ въ себѣ, а въ единственно реальномъ мірѣ явленій, въ томъ прогрессѣ, который совершается въ міровомъ и историческомъ процессѣ и осуществляетъ „царство цѣлей". Ниже мы остановимся на теоріи прогресса и разсмот-

---

[1]) Кантъ совершенно правъ, провозглашая въ этикѣ категорическій императивъ. Этическая норма должна быть выполнена и ея значеніе не можетъ быть поставлено въ зависимость отъ человѣческихъ чувствъ и склонностей; она возвышается надъ чувственнымъ содержаніемъ человѣческой жизни. Но Кантъ плохо понималъ психологическую сторону вопроса и потому пришелъ къ нелѣпому выводу, что человѣкъ тѣмъ болѣе добродѣтеленъ, чѣмъ менѣе имѣетъ склонности къ добродѣтели, надъ чѣмъ жестоко посмѣялся еще Шиллеръ въ своемъ извѣстномъ стихотвореніи. Этика такъ же, какъ и логика, повелѣваетъ устанавливаетъ нормы, но психологія считаетъ нравственнымъ лишь того человѣка, у котораго воля и чувство гармонируютъ съ категорическимъ императивомъ. Полная гармонія чувственно-желательнаго и нравственно-должнаго есть святость. Нѣкоторые, въ томъ числѣ и г. Михайловскій, считаютъ Канта идеалистомъ-метафизикомъ, крайнимъ сторонникомъ принципа «fiat justitia, pereat mundus». Отчасти это вѣрно, но въ этомъ упрекѣ все-таки скрывается недоразумѣніе. Принципъ «fiat justitia, pereat mundus» формально совершенно правиленъ, мы подъ нимъ подписываемся, но по содержанію своему онъ совершенно безсмысленъ. Справедливость должна во что бы то ни стало восторжествовать, она есть высшее благо. Но можетъ ли торжество справедливости погубить міръ? Никогда, потому что справедливость и есть именно то, что способствуетъ расцвѣту міровой жизни. Человѣкъ не можетъ потерпѣть отъ того, что мы его подчинимъ абстрактной нормѣ,—эта норма обоготворяетъ человѣка же.

римъ ее, какъ улучшеніе, санкціонируемое нашей регулятивной идеей общеобязательной цѣли. Эмпирически такъ же мало можно придти къ объективной этической нормѣ, что человѣкъ есть самоцѣль, какъ и къ общепримѣнимости принципа причинности. Что-нибудь изъ двухъ: или нравственное благо есть нѣчто столь же абсолютное и общеобязательное, какъ и истина, или она не болѣе, какъ субъективная иллюзія. Второй выводъ неизбѣженъ для эмпириковъ, какія бы усилія они ни дѣлали доказать полезность иллюзіи добра и справедливости. И вотъ, мы вторично приходимъ къ вопросу объ отношеніи субъективизма и объективизма, который для насъ тождественъ съ вопросомъ объ отношеніи индивидуальнаго психологическаго сознанія къ трансцендентальному (логическому и этическому) сознанію.

Формальныя основы нравственности незыблемы, существуетъ объективно-нравственное, доброе, справедливое, но содержаніе нравственности въ высшей степени текуче, она находится въ постоянномъ процессѣ развитія. Идея человѣка, человѣческаго, какъ цѣли, не врождена психологическому сознанію людей, сплошь и рядомъ находятся въ немъ цѣли совершенно противоположныя, идеалы, проповѣдующіе безстыдное насиліе надъ человѣческой личностью и издѣвающіеся надъ святостью ея нравственнаго достоинства. Къ этой вѣчной идеѣ нравственнаго блага человѣчество приходитъ лишь путемъ соціальнаго прогресса. Нравственныя понятія не только радикально измѣняются со смѣною различныхъ историческихъ эпохъ, но и въ одну и ту же эпоху мы встрѣчаемъ нѣсколько типическихъ нравственностей, враждебныхъ одна другой. Если мы посмотримъ на современную намъ эпоху, то увидимъ, что въ ней есть нравственность господствующая, которая есть результатъ приспособленія индивидуума къ типически соціальному поведенію, къ требованіямъ господствующаго въ современномъ об-

ществѣ класса. Она выработала, какъ основную свою добродѣтель, уваженіе къ принципу частной собственности, на которомъ покоится современное общество; и законъ, и общественное мнѣніе жестоко караютъ всякое посягательство на этотъ принципъ [1]). Но рядомъ съ нравственностью господствующей мы замѣчаемъ переживанія феодальной нравственности среднихъ вѣковъ въ уцѣлѣвшихъ еще слояхъ аристократіи. Чувство чести аристократа, чести не размѣненной на звонкую монету, даетъ изрѣдка о себѣ знать, но производитъ на современное общество впечатлѣніе чего-то архаическаго, отживающаго, несоотвѣтствующаго современнымъ условіямъ жизни. Наконецъ, мы присутствуемъ при зарожденіи новой нравственности въ трудящихся слояхъ современнаго общества. Тутъ мы видимъ такую солидарность, такой альтруизмъ, которые стоятъ въ рѣзкомъ противорѣчіи съ духомъ нашего вѣка. Но какъ же въ такомъ случаѣ быть? Въ историческомъ процессѣ, въ психологическомъ сознаніи людей мы находимъ постоянную смѣну нравственныхъ понятій и идеаловъ, находимъ необыкновенно пеструю картину субъективныхъ нравственностей. Въ какомъ же онѣ находятся отношеніи къ нравственности объективной?

Соціологическая этика изслѣдуетъ нравственныя понятія и ихъ кристаллизацію въ общественныхъ нравахъ, но мы хотимъ перейти отъ того, что люди считаютъ добромъ, къ тому, что есть добро. Психологическое нравственное сознаніе (источникъ субъективной нравствен-

[1]) Всякаго рода хищенія очень процвѣтаютъ въ современномъ обществѣ и къ нимъ не такъ ужъ строго относятся въ томъ случаѣ когда грабитель не выражаетъ неуваженія къ самому принципу А грабители даже слишкомъ часто являются принципіальными защитниками устоевъ. Проституція и адюльтеръ тоже не возбуждаютъ къ себѣ слишкомъ строгаго отношенія, потому что они не только не затрогиваютъ принципъ современной семьи, но даже составляютъ ея естественный коррективъ.

ности) обусловливается общественнымъ бытіемъ людей, ихъ принадлежностью къ той, или другой общественной группѣ; оно можетъ находиться въ разныхъ отношеніяхъ къ трансцендентальному нравственному сознанію, къ этической нормѣ (источнику объективной нравственности). Согласно общему духу нашего міровоззрѣнія мы думаемъ, что только въ нравственномъ сознаніи прогрессивнаго общественнаго класса замѣчается гармонія психологическаго и трансцендентальнаго сознанія, субъективной и объективной нравственности [1]). Почему же? Потому что, какъ мы уже частговорили, психологія прогрессивнаго класса есть результатъ приспособленія къ требованіямъ общечеловѣческаго соціальнаго прогресса. И, слѣдовательно, только въ ней замѣчается совпаденіе индивидуальнаго и часто наго со всеобщимъ, которое составляетъ основной признакъ нравственнаго. Конечно, нравственность, какъ и истина, не можетъ быть классовой, но исторически она принимаетъ классовую форму и носителемъ ея является тотъ общественный классъ, который несетъ знамя общечеловѣческаго прогресса [2]). Ниже мы постараемся показать, что исторически прогрессивный аван-

---

[1]) Опять-таки это нужно понимать относительно, а не абсолютно Прогрессивный классъ, конечно, можетъ являть случаи безнравственнаго поведенія, но онъ стоитъ въ наиболѣе благопріятныхъ условіяхъ для расцвѣта нравственности. Само собою, разумѣется эта гармонія относится къ данному классу, а не къ отдѣльнымъ его представителямъ.

[2]) Ср. Лассаля «Reden und Schriften». B. II. Arb. Progr. стр. 9—40. Тутъ съ замѣчательной силой развивается мысль объ общечеловѣческомъ характерѣ «идеи четвертаго сословія». Мы имѣемъ въ виду эту «идею». Нравственность отдѣльныхъ представителей класса можетъ еще не дорасти до этой «идеи», что обыкновенно и случается на первыхъ стадіяхъ развитія. Но дѣло не въ мнѣніяхъ и чувствахъ большинства, которое можетъ быть кругомъ не право. Одинъ будетъ выше всѣхъ, если въ его сознаніи впервые зародилась идея будущаго, если онъ первый проникся принципомъ, который способствуетъ прогрессивному расцвѣту жизни и мысли грядущаго человѣчества.

гардъ общества непремѣнно работаетъ надъ повышеніемъ цѣнности человѣка и ведетъ его къ сознанію абсолютной справедливости. Въ каждую эпоху мы видимъ нѣсколько нравственностей, но объективно только одна изъ нихъ является настоящей и можетъ быть „принципомъ всеобщаго законодательства“. Эта истинно человѣческая нравственность оказывается психологически недоступной для эксплуатирующихъ классовъ современнаго общества, но этически она одинаково обязательна для всѣхъ, какъ норма.

Многіе не могутъ понять возможности примиренія между абсолютной и относительной, исторической нравственностью. Мы, напримѣръ, признаемъ, что прогрессивная и, слѣдовательно, съ нашей точки зрѣнія общечеловѣческая нравственность XIX вѣка отличается по своему содержанію отъ таковой же въ XVIII. Гдѣ же тутъ абсолютный характеръ нравственности? Въ такой постановкѣ вопроса скрывается недоразумѣніе. Въ каждую историческую эпоху только одинъ типъ нравственныхъ понятій и поступковъ будетъ наиболѣе нравственнымъ и наиболѣе справедливымъ, только онъ можетъ быть „принципомъ всеобщаго законодательства“. Вслѣдствіе измѣненія комбинаціи условій содержаніе нравственности мѣняется, но съ формальной стороны ея абсолютный характеръ остается въ силѣ, потому что опять-таки только одна опредѣленная нравственность оказывается наиболѣе приспособленной къ новымъ условіямъ прогресса. Нравственность, абсолютная по содержанію, стоитъ въ концѣ прогресса, какъ его вѣчно осуществляющаяся цѣль. По аналогіи съ тѣмъ, что мы установили для умственнаго развитія, мы видимъ въ историческомъ процессѣ также нравственное развитіе, приближеніе къ абсолютному нравственному благу, къ высшей человѣчности. Этотъ прогрессъ совершается посредствомъ устраненія субъ-

ективизма, вреднаго для объективной нравственности и обусловленнаго низкимъ уровнемъ общественнаго развитія. Каждая историческая эпоха создаетъ въ своемъ прогрессивнѣйшемъ классѣ типъ нравственности, болѣе высокой, чѣмъ предыдущія [1]). Мы видимъ, что историческій матеріализмъ приближается къ правильному рѣшенію этической проблемы, но онъ нуждается въ оплодотвореніи критической философіей [2]). Вся наша аргументація, опирающаяся на историческій матеріализмъ, покоится, какъ мы уже это говорили, на одномъ основномъ предположеніи, съ паденіемъ котораго она неизбѣжно рушится, на предположеніи всемірнаго прогресса. Теорія прогресса есть мостъ, соединяющій воедино двѣ половины правды, истину и справедливость, и въ каждой изъ этихъ половинъ — объективную ея сторону съ субъективной [3]). Если бы мы признали только существованіе историческаго процесса, а не прогресса, то приспособленіе къ требованіямъ этого прогресса не было бы непремѣнно нравственнымъ, а могло

---

[1]) Такъ, напримѣръ, идея четвертаго сословія въ этическомъ отношеніи выше, чѣмъ идея третьяго сословія, которая для своего времени была наилучшей. Но переходъ отъ одной изъ этихъ «идей» къ другой можно разсматривать, какъ развитіе единой общечеловѣческой нравственности.

[2]) Вольтманъ, на нашъ взглядъ, слишкомъ далеко отошелъ отъ историческаго матеріализма и не съумѣлъ гармонически сочетать великую реалистическую доктрину съ идеализмомъ, безъ котораго нельзя обойтись и которымъ фактически наполнены произведенія Маркса и Энгельса. Настаивая на самостоятельномъ характерѣ этико-идеологическихъ факторовъ, Вольтманъ впадаетъ въ дуализмъ. Дальше будетъ видно, что для насъ весь соціальный процессъ имѣетъ этическій смыслъ.

[3]) Наше изслѣдованіе о правдѣ-истинѣ примыкаетъ къ Кантовской «Критикѣ чистаго разума», изслѣдованіе о правдѣ-справедливости къ «Критикѣ практическаго разума», наше же изслѣдованіе прогресса будетъ примыкать къ «Критикѣ способности сужденія», ученію оелеологіи.

бы быть даже безнравственнымъ, какъ это видно изъ приведеннаго нами гипотетическаго примѣра, въ которомъ соціальное развитіе ведетъ къ торжеству утонченныхъ формъ эксплуатаціи и рабства. Прогрессъ есть улучшеніе, т. е. переходъ отъ этически худшаго къ этически лучшему. Но, скажутъ намъ, понятіе о худшемъ и лучшемъ мы опытнымъ путемъ извлекаемъ изъ окружающей среды, изъ того же историческаго процесса. Вотъ тутъ-то и выясняется, что эмпиризмъ въ этикѣ такъ же, какъ и въ теоріи познанія, обреченъ на скитаніе въ безвыходномъ кругу. Различіе между худшимъ и лучшимъ, между добромъ и зломъ дано a priori нашему трансцендентальному сознанію; мы сами вносимъ въ историческій процессъ регулятивную идею общеобязательной цѣли, и, на этомъ незыблемомъ основаніи, мы санкціонируемъ его, какъ прогрессъ. Человѣкъ, какъ самоцѣль, царство человѣчности, человѣческой силы и сознательности — вотъ наша путеводная звѣзда. Истинность этой идеи не можетъ быть доказана, какъ не можетъ быть доказана всеобщая примѣнимость принципа причинности, но безъ этого апріорнаго принципа мы были бы нравственно слѣпы и не умѣли бы отличить въ окружающей насъ жизни справедливаго, человѣчнаго и прогрессивнаго отъ несправедливаго, безчеловѣчнаго и реакціоннаго [1]). Поэтому мы думаемъ, что въ нѣкогда столь славной, а теперь забытой идеѣ естественнаго права есть не только практически, но и теоретически здоровое зерно.

[1]) Ср. Stammler. «Wirtschaft und Recht», стр. 575. Штаммлеръ видитъ конечный справедливый идеалъ общежитія въ обществѣ свободно хотящихъ людей, которое онъ совершенно основательно не считаетъ осуществимымъ въ эмпирическомъ мірѣ; но уже совершенно неосновательно онъ заключаетъ отсюда о неосуществимости идеала вообще и о неразрѣшимости соціальнаго вопроса. Штаммлеръ слишкомъ ортодоксальный кантіанецъ и зараженъ грѣхами кантіанства. Мы находимъ у него столь характерную для кантіанства противорѣчивость.

Теперь мы можемъ отвѣтить на поставленный нами вопросъ. Общественный идеалъ можно разсматривать не только съ точки зрѣнія его объективной необходимости и субъективной желательности, но также съ точки зрѣнія его объективной справедливости и нравственности. Всякій общественный идеалъ относителенъ въ томъ смыслѣ, что онъ рожденъ для данной исторической эпохи, но въ другомъ смыслѣ онъ можетъ быть абсолютенъ, если въ данную эпоху только онъ объективно справедливъ, только онъ согласуется съ тенденціями того всемірнаго прогресса, который есть переходъ отъ худшаго къ лучшему, только онъ санкціонируется этическими нормами трансцендентальнаго сознанія. Теперь достаточно ясно наше отношеніе къ г. Михайловскому. Цѣльная „система правды“ лежитъ совсѣмъ не тамъ, гдѣ онъ ее искалъ. Онъ прежде всего неправильно противополагаетъ правду — истину правдѣ—справедливости, называя одну изъ нихъ объективной, а другую субъективной [1]). Правда

Для того, чтобы покончить съ этими противорѣчіями, необходимо прежде всего устранить дуализмъ эмпирическаго и умопостигаемаго міра. Критическая теорія познанія и этика отыскиваютъ незыблемые принципы для познавательной и нравственной дѣятельности въ эмпирическомъ мірѣ явленій, внѣ котораго вообще ничего нѣтъ. Въ этомъ мірѣ совершается прогрессъ. Идеалы, которые составляютъ этапные пути прогресса, осуществимы, потому что, какъ говоритъ Марксъ, «человѣчество ставитъ себѣ всегда только такія задачи, которыя оно можетъ рѣшить». См. «Критика нѣкоторыхъ основныхъ положеній политической экономіи». Предисловіе, стр. XI. Конечный же идеалъ—это только формальная регулятивкая идея, указывающая направленіе прогресса. Г. Михайловскій очень вѣрно замѣчаетъ, что неосуществимые идеалы—это только идолы.

[1]) Г. Михайловскій совершенно вѣрно замѣчаетъ, что «гдѣ нѣтъ телеологіи, тамъ не можетъ быть и правилъ морали и, слѣдовательно ни порицанія, ни одобренія»; но онъ не отдавалъ себѣ сколько-нибудь яснаго философскаго отчета въ томъ, что это за телеологія; онъ не понималъ, что правда—справедливость должна быть объективной, что она предполагаетъ общеобязательную (allgemeingültig) цѣль, что на психологической почвѣ субъективныхъ цѣлей нельзя прійти къ этической нормѣ, что желательное и должное не тоже самое.

всегда объективна, субъективно лишь то сознаніе людей, которое составляетъ различную степень приближенія къ вѣчной правдѣ. Историческій процессъ оставляетъ самые разнообразные осадки на психологическомъ (субъективномъ) сознаніи людей, въ нихъ различается истина отъ лжи и добро отъ зла только благодоря тѣмъ логическимъ и этическимъ нормамъ, которыя вносятся трансцедентальнымъ (объективнымъ) сознаніемъ[1]). Психологическія предпосылки всякой познавательной и нравственной дѣятельности могутъ играть какъ положительную такъ и отрицательную роль. Мы старались указать на условія гармоніи. Въ современномъ обществѣ есть группа людей, поставленная жизненными условіями въ настолько нравственно благопріятное положеніе что ея практическая дѣятельность несетъ за собою въ жизнь справедливость и добро, потому что ея дѣло связано съ дѣломъ общечеловѣческаго прогресса, санкціонируемаго апріорной нормой, какъ улучшеніе. О теоріи прогресса мы еще будемъ говорить. Тогда сдѣлается окончательно яснымъ, что наша этическая точка зрѣнія на прогрессъ наноситъ сильные удары субъективной точкѣ зрѣнія г. Михайловскаго и приводитъ къ чисто монистическому пониманію общественнаго процесса. А теперь перейдемъ къ еще одному изъ возможныхъ толкованій „субъективнаго метода“.

Приведемъ нѣсколько выписокъ, которыя заставляютъ думать, что подъ „субъективнымъ методомъ“ г. Михайловскій понимаетъ „методъ психологическій“. „Мыслящій субъектъ только въ томъ случаѣ можетъ дойти до истины, когда вполнѣ сольется съ мыслимымъ объектомъ и ни на минуту не разлучится съ нимъ, т. е. войдетъ въ его интересы, переживетъ его жизнь, перемыслитъ его мысль, перечувствуетъ его чувство, перестрадаетъ его страданіе, проплачетъ его

[1]) Тоже можно сказать и о различіи между красотой и уродствомъ.

слезами“ [1]). „Субъективнымъ методомъ называется такой способъ удовлетворенія познавательной потребности, когда наблюдатель ставитъ себя мысленно въ положеніе наблюдаемаго“ [2]). „Результатъ изслѣдованія чужихъ мыслей и чувствъ въ формѣ своихъ собственныхъ мыслей и чувствъ я называю результатами субъективнаго процесса мыслей“ [3]). Субъективный методъ изслѣдованія употребляется всѣми тамъ, гдѣ дѣло идетъ о мысляхъ и чувствахъ людей“ [4]). Такое пониманіе субъективнаго метода можетъ имѣть методологическое значеніе, но оно не имѣетъ ничего общаго съ нравственною оцѣнкою явленій, и г. Михайловскій напрасно смѣшиваетъ все въ одну кучу.

Существуетъ наука, въ которой „субъективный методъ“ получилъ право гражданства, это—психологія. Всѣ выдающіеся психологи нашего вѣка признаютъ недостаточность одного объективнаго метода для разработки психологической науки и необходимость метода субъективнаго, метода самонаблюденія. Психическія явленія, то, что г. Михайловскій называетъ „субъективными процессами“, познаются только во внутреннемъ, или какъ говоритъ Вундтъ, непосредственномъ опытѣ. Любой курсъ современной психологіи начинается разсужденіями о психологическомъ методѣ, и только философски необразованные натуралисты способны утверждать, что психологія есть часть физіологіи мозга [5]). Но психологія не есть наука нормативная, она не знаетъ различія между добромъ и зломъ, какъ

---

[1]) См. т. I, стр. 56.

[2]) Т. III, стр. 402.

[3]) Ibid, стр. 400.

[4]) Ibid, стр. 403.

[5]) См. Вундтъ. «Очеркъ психологіи». Пер. Паперны. Стр. 1—17. Гефдингъ. «Очерки психологіи». 3-е рус. изд. 1898 г. Стр. 1—23. Бенъ. Психологія». 1887 г. Стр. 1—4. Интересныя соображенія по теоріи психологическаго познанія см. у Наторпа. «Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode». 1888.

не знаетъ различія между истиной и ложью, она одинаково изслѣдуетъ всѣ процессы познанія и чувствованія. Субъективный методъ въ психологіи—съ точки зрѣнія г. Михайловскаго—долженъ быть признанъ нравственно-индифферентнымъ и въ этомъ смыслѣ объективнымъ. Психологическій методъ имѣетъ мѣсто и въ соціологіи и, поскольку г. Михайловскій намъ на это указываетъ, онъ совершенно правъ. Соціальный процессъ долженъ быть истолкованъ психологически, т. е. въ терминахъ внутренняго опыта. Ни одно историческое явленіе не будетъ для насъ понятно, если мы не поймемъ той человѣческой психики, тѣхъ человѣческихъ мыслей и чувствъ, которыя скрываются за всякимъ историческимъ явленіемъ. Необходимо всегда помнить, что соціальныя явленія — родъ психическаго взаимодѣйствія людей и не могутъ быть разсматриваемы безотносительно къ психическому. Это нисколько не противорѣчитъ основамъ соціальнаго „матеріализма“.

Мы признаемъ, что общественная психологія людей вырабатывается общественнымъ бытіемъ людей, это означаетъ приматъ жизни надъ идеей, практики надъ теоріей. Но выбросьте общественную психологію и отъ историческаго процесса ничего не останется. Весь историческій процессъ, въ основѣ котораго лежитъ борьба человѣка съ природою, выражающійся въ развитіи производительныхъ силъ человѣчества, весь этотъ процессъ цѣликомъ совершается въ психической средѣ [1]).

---

[1]) Г-нъ П. Милюковъ совершенно вѣрно замѣчаетъ, что «матеріальный характеръ экономическаго фактора есть только кажущійся: на самомъ дѣлѣ явленія человѣческой экономики происходятъ въ той же психической средѣ, что и всѣ другія явленія общественности». «Очерки по исторіи русской культуры». Часть вторая. 1897 г., стр. 3. На нашъ взглядъ это очень сильный аргументъ въ пользу соціальнаго монизма ср Simmel. «Die Probleme der Geschichtsphilosophie». Стр. 1—2. Я. Абрамовскій. «Психологическія основы соціологіи», 1900 г. См. также соображенія Лакомба въ его книгѣ «Соціологическія основы исторіи», 1895 г. «Экономическій матеріализмъ» Лакомба въ общемъ представляется

Человѣческая психика развивается въ процессѣ общественной борьбы за жизнь, но общественная борьба за жизнь есть процессъ психическій, который никоимъ образомъ не можетъ быть истолкованъ въ терминахъ механики. Истолкованіе соціальныхъ явленій, какъ движенія частицъ матеріи, — это величайшая нелѣпость, которую теперь никто не станетъ серьезно защищать кромѣ нѣсколькихъ архаическихъ, покрытыхъ мхомъ натуралистовъ [1]). Матеріалистическое пониманіе исторіи не имѣетъ ничего общаго съ этими натуралистическими попытками, и это показываетъ, что оно не имѣетъ никакой логической связи съ такъ называемымъ философскимъ матеріализмомъ [2]). Терминъ ма-

---

намъ подозрительнымъ, но его попытка классифицировать потребности по степени безотлагательности не лишены интереса. Мы особенно настаиваемъ на томъ, что въ общественной наукѣ нельзя противопоставлять другъ другу «психологизмъ» и «экономизмъ», какъ это дѣлаютъ, напр., г. Карѣевъ и многіе другіе. Противопоставлять можно только однородныя понятія, спрашивать же, какое направленіе правильнѣе, психологическое или экономическое—это то же самое, что спрашивать, чѣмъ лучше—измѣрять пудами или аршинами.

[1]) Примѣръ неудачи такого крупнаго мыслителя, какъ Гербертъ Спенсеръ, долженъ былъ бы всѣхъ вразумить. Въ качествѣ агностика Спенсеръ далекъ отъ философскаго матеріализма, но его «непознаваемое» есть только филистерская уступка англійскимъ приличіямъ; въ дѣйствительности онъ предлагаетъ матеріалистически-механическую систему и вводитъ въ нее соціальный прогрессъ, который понимается имъ, какъ процессъ дифференціаціи и интеграціи —энергіи и матеріи См. «Основныя начала». С.-Петербургъ, 1897 г. Въ русской литературѣ на эту тему любитъ упражняться г. Южаковъ. Особенно это сказалось во второмъ томѣ его «Соціологическихъ этюдовъ», гдѣ онъ договаривается до механико-физико-химическаго обоснованія соціологіи при помощи молекулъ. Не мѣшало бы г. Южакову поучиться хотя бы у г. Михайловскаго, который въ статьѣ «Аналогическій методъ въ общественной наукѣ» высказалъ довольно дѣльныя мысли о невозможности свести соціологію на біологію, химію или механику.

[2]) Историческая связь соціальнаго матеріализма съ философскимъ—несомнѣнна. Основатели этого ученія были философскими матеріалистами, на что существовали особенныя историческія причины, которыя насъ не обязываютъ однако возводить эту связь въ принципъ.

теріализмъ въ примѣненіи къ историческому процессу слѣдуетъ понимать скорѣе фигурально, чѣмъ буквально,—онъ не имѣетъ того смысла, который приписывается вульгарно-философскому матеріализму. Соціальный матеріализмъ былъ бы частнымъ случаемъ общефилософскаго матеріализма лишь въ томъ случаѣ, если бы онъ объяснялъ общественныя отношенія механикой атомовъ. Но мы видимъ какъ разъ обратное: незаконныя вторженія естествознанія въ общественную науку находятъ въ соціальномъ матеріализмѣ своего непримиримаго врага. Объ этомъ мы еще будемъ говорить.

Мы, напримѣръ, придаемъ огромное значеніе машинамъ. Машина есть нѣчто „матеріальное“ внутри соціальнаго процесса и обыкновенно противополагается „идеологическому“, но вѣдь она насъ интересуетъ не какъ физическій аггрегатъ частицъ матеріи, а какъ явленіе соціальное, за которымъ скрывается психическое взаимодѣйствіе людей. Возьмемъ другой примѣръ. Что такое товаръ? Историческая категорія, общественное отношеніе людей. Разсматривать общественныя отношенія людей, какъ вещи—это Марксъ называетъ фетишизмомъ [1]). Всѣ общественныя учрежденія — не что иное, какъ объективированная психика людей; только совершенно недопустимый соціологическій фетишизмъ можетъ видѣть въ общественномъ процессѣ матеріальныя вещи. За любой экономической категоріей скрывается психическое, люди и ихъ взаимныя отношенія. Мы желали бы, чтобы великая соціологическая доктрина, проливающая яркій свѣтъ на историческій процессъ, протянула руку психологіи, которая должна оказать ей большія услуги на-ряду съ критической теоріей познанія и этикой [2]). Историческій матеріализмъ,

[1]) См. К. Марксъ. «Капиталъ» 2-е изд., стр. 34 — 46. Это мѣсто проливаетъ свѣтъ на все соціологическое ученіе Маркса.

[2]) Вся почти соціальная наука Германіи имѣетъ тенденцію опереться на психологію. См. Бугле «Соціальная наука въ современной

монистическій по своему духу, не долженъ видѣть внутри историческаго процесса дуализма духа и матеріи, психическаго и физическаго; для него есть только единое соціальное, и это единое съ философской точки зрѣнія есть психическое. Мы совсѣмъ не желаемъ объяснять такого психическаго по преимуществу, какъ всякая идеологія—физическимъ, матеріальнымъ, такъ какъ это значило бы сводить человѣческія мысли и чувства, философскія, религіозныя и нравственныя понятія на механику атомовъ, на движеніе частицъ матеріи; для насъ соціальная причинность насквозь психическая и одно психическое, напримѣръ, идеологическія построенія, объясняется другимъ—психическимъ же: общественными условіями борьбы за жизнь, степенью человѣческаго могущества въ борьбѣ съ природой [1]). Поэтому матеріалистическая соціологія въ своей критикѣ раціоналистической соціологіи находитъ для себя подкрѣпленіе и въ современной волюнтаристической психологіи, которая разсматриваетъ познаніе, какъ слугу воли, и въ кантіанствѣ, которое считаетъ теоретическій разумъ слугою практическаго [2]).

Германіи». 1900 г. Знаменитый юристъ Іерингъ въ своемъ сочиненіи «Цѣль въ правѣ» обосновываетъ психологически науку о правѣ. Онъ для насъ является очень поучительнымъ примѣромъ.

[1]) Само собою разумѣется, что мы не считаемъ особенно удачнымъ шаблонное выраженіе о «матеріальномъ базисѣ, надъ которымъ возвышается идеалогическая надстройка». Это, конечно, выраженіе фигуральное, но оно плохо ужъ потому, что предполагаетъ дуализмъ матеріальнаго и идеологическаго (базиса и надстройки). При анализѣ оно оказывается лишеннымъ опредѣленнаго смысла; съ этической точки зрѣнія мы склонны смотрѣть на отношеніе матеріальнаго къ идеологическому, какъ на отношеніе средства къ цѣли.

[2]) Противники «монистическаго взгляда на исторію» начинаютъ теперь поговаривать объ «историческомъ параллелизмѣ» и приводятъ въ примѣръ такихъ историковъ, какъ К. Лампрехтъ или П. Милюковъ, которые признаютъ связь между матеріальной и духовной культурой, но считаютъ нужнымъ остановиться на констатированіи параллелизма этихъ двухъ рядовъ. У г. Милюкова вторая часть его «Очерковъ по исторіи русской культуры» совершенно оторвана отъ

Интересныя страницы о психологическомъ методѣ въ историческомъ изслѣдованіи мы находимъ у Зиммеля въ его „Die Probleme der Geschichtsphilosophie“ [1]). Дѣло въ томъ, что психологическій методъ въ общественной наукѣ есть не что иное, какъ требованіе величайшаго объективизма, на какой только способенъ человѣкъ. Чтобы понять средневѣковую исторію, надо поставить себя на мѣсто средневѣковаго человѣка, пережить его мысли и чувства, а для этого необходимо хоть отчасти отрѣшиться отъ собственной психологіи. Психологическій методъ требуетъ, чтобы мы понимали и объясняли психологію людей и ихъ дѣйствія на аренѣ исторіи не со своей субъективной точки зрѣнія, а съ точки зрѣнія ихъ исторической эпохи. Только благодаря своему строгому объективизму психологическій методъ дастъ общественной наукѣ ключъ къ пониманію развитія общественной психики, а безъ этого пониманія весь историческій процессъ для насъ—потемки. Зиммель все это прекрасно знаетъ, но мы должны оговориться, что онъ придаетъ нѣсколько иной смыслъ, чѣмъ мы, выраженію „психологическія предпосылки“, такъ какъ не проводитъ рѣзкой грани между психологіей и теоріей познанія [2]).

первой. Онъ принципіально не желаетъ соединить обѣ части въ представленіи единаго процесса. Это шагъ назадъ даже по сравненію съ г. Михайловскимъ. Историческій параллелизмъ не можетъ быть аналогиченъ съ философскимъ параллелизмомъ, потому, что въ исторіи все есть сплошь психическое и потому принципіально единое. Кромѣ того, не мѣшаетъ помнить, что философскій параллелизмъ имѣетъ только методологическое значеніе; что это, собственно говоря, не есть философская теорія объ отношеніи духа и матеріи. Вундтъ и Паульсенъ, параллелисты въ своей исходной точкѣ зрѣнія, строятъ чисто монистическое міропониманіе. См. Паульсенъ. «Введеніе въ философію». 1894 г. Книга третья. Глава 1. Wundt. «System der Philosophie». Leipzig. 1897.

[1]) См. Erstes Kapitel. Von den psychologischen Voraussetzungen in der Geschichtsforschung. стр. 1—33.

[2]) Зиммель остроумно пользовался психологическимъ анализомъ въ своихъ очеркахъ «Ueber sociale Differenzierung». Leipzig. 1890 г.

Ясно, что г. Михайловскій впадаетъ въ значительное недоразумѣніе, пріурочивая психологическій методъ къ своему субъективизму,—онъ смѣшиваетъ понятія разнаго порядка. Г. Михайловскій дѣйствительно иногда примѣняетъ психологическій методъ, напр., въ статьяхъ о „геройхъ и толпѣ". Вообще, во вторую половину своей дѣятельности онъ очень заинтересовался коллективной психологіей. Но широко и плодотворно примѣнять психологическій методъ г. Михайловскій не могъ уже по характеру своего образованія. Философскія воззрѣнія г. Михайловскаго развились подъ сильнымъ вліяніемъ Ог. Конта; онъ, напр., цѣликомъ принимаетъ Контовскую классификацію наукъ [1]). А какъ извѣстно—Контъ совершенно отрицалъ самостоятельность психологической науки. Субъективный методъ въ психологіи Контъ считалъ невозможнымъ и разсматривалъ психологію, какъ часть біологіи, такъ что эта первостепенно важная наука не имѣетъ мѣста въ его классификаціи [2]). Кромѣ Конта, г. Михайловскій воспитывался на чтеніи біологическихъ книгъ: Дарвинъ и Геккель оказали на него больше вліянія, чѣмъ какіе бы то ни было философы, соціологи, экономисты и публицисты. У г. Михайловскаго выработались своеобразныя привычки мысли, онъ старается найти точку отправленія для своей соціологіи въ біологіи и злоупотребляетъ біологіей до

[1]) Статья г. Михайловскаго «Суздальцы и суздальская критика», посвящена защитѣ и апологіи Ог. Конта. Контовскую классификацію наукъ онъ признаетъ «одной изъ величайшихъ философскихъ концепцій, какія когда-либо являлись на свѣтъ Божій». Другая статья объ «Аналогическомъ методѣ въ общественной наукѣ» всяпостроена на принципахъ контовскаго позитивизма и контовской классификаціи наукъ.

[2]) См. Auguste Comte. «Cours de philosophie positive». Томъ III стр. 614 и др. Англійскіе позитивисты, какъ Милль, Льюисъ, Бенъ, Спенсеръ стоятъ въ этомъ отношеніи гораздо выше. Къ сожалѣнію, у Спенсера психологія оторвана отъ его философской системы и не оказала на нее никакого вліянія. Полное игнорированіе психологіи составляетъ тоже большой философскій пробѣлъ книги Энгельса,—«Anti-Duhring».

такой степени, что психологія остается не при чемъ [1]). Это помѣшало нашему субъективисту правильно примѣнить и развить тотъ „субъективный методъ“, который дѣйствительно имѣетъ очень важное значеніе, и онъ упорно примѣняетъ къ общественной наукѣ „субъективизмъ“, не имѣющій ничего общаго съ какимъ бы то ни было методомъ и съ какой бы то ни было наукой.

Извѣстный сторонникъ психологическаго направленія въ соціологіи Лестеръ Уордъ тоже примѣняетъ психологическій методъ, но результаты у него получаются странные и сбивающіе съ толку [2]). Не безъ основанія русскіе „субъективисты“ считаютъ Л. Уорда своимъ. Л. Уордъ, подобно г. Михайловскому, очень занятъ опроверженіемъ соціологическихъ воззрѣній Спенсера и противопоставляетъ ему свою активную соціологію [3]). Л. Уордъ правъ, поскольку онъ настаиваетъ на психической природѣ общества и выдвигаетъ волевые элементы, какъ существенную сторону психическаго. Но его противопоставленіе „субъективныхъ“ факторовъ факторамъ „объективнымъ“ и „телеологической“ точки зрѣнія—точкѣ зрѣнія „генетической“ вноситъ принципіальный дуализмъ въ науку и напоминаетъ г. Михайловскаго [4]). „Психологизмъ“ Л. Уорда очень скверно отзывается на содержаніи его соціоло-

---

[1]) Изъ другихъ «субъективистовъ» г. Карѣевъ больше обращаетъ вниманія на психологію, а г. Южаковъ съ психологіей имѣетъ еще меньше общаго, чѣмъ г. Михайловскій: онъ предпочитаетъ оперировать съ молекулами.

[2]) См. Л. Уордъ «Психологическіе факторы цивилизаціи» пер. Л. Давыдовой 1897 г. См. также, какъ пользуется Л. Уордомъ г. П. Николаевъ для своихъ «субъективныхъ» цѣлей. «Активный прогрессъ и экономическій матеріализмъ» 1892 г. Стр. 36—101. Ср. также другого американскаго соціолога Гиддингса «Основанія Соціологіи».

[3]) Слишкомъ часто забываютъ, что активной должна быть не столько наша соціологія, сколько наша соціальная борьба.

[4]) Предлагаемое Л. Уордомъ дѣленіе психологіи на субъективную и объективную на нашъ взглядъ очень запутываетъ вопросъ. См. «Психическіе факторы цивилизаціи», стр. 13—22.

гическихъ теоремъ, онъ плохо понимаетъ причины и значеніе человѣческой активности, хотя активность есть его центральная мысль.

Тотъ „психологизмъ“, который мы защищаемъ, ни къ чему подобному не обязываетъ,—онъ приводитъ насъ къ монистическому ученію объ обществѣ. Мы думаемъ, что всѣ факторы цивилизаціи—въ извѣстномъ смыслѣ психическіе, что телеологическое, въ историческомъ процессѣ, не можетъ быть противополагаемо генетическому, потому что причинность и цѣлесообразность это двѣ стороны одного и того же психическаго, и въ законосообразномъ, детерминированномъ процессѣ исторіи существуетъ имманентная телеологія. Всѣ психическія явленія, во-первыхъ, причинно обусловлены, во-вторыхъ—цѣлесообразны. Это мы переносимъ на соціальный процессъ который имѣетъ психическую, а не механическую природу [1]).

Г. Михайловскаго у насъ теперь довольно плохо знаютъ и понимаютъ и о „субъективномъ методѣ“ существуютъ самыя превратныя мнѣнія. Для того, чтобы

---

[1]) Телеологическая соціальная философія Л. Уорда несравненно поверхностнѣе, чѣмъ воззрѣнія Штаммлера. Это прежде всего объясняется тѣмъ, что Штаммлеръ прошелъ школу Канта, а Л. Уордъ главнымъ образомъ питался поверхностнымъ позитивизмомъ. Телеологическая теорія прогресса Л. Уорда, поскольку она вѣрна, заключаетъ въ себѣ очень мало новаго (Марксъ первый говоритъ, что люди сами дѣлаютъ свою исторію), а поскольку въ ней есть кое-что новое—она не выдерживаетъ критики. См. замѣчанія П. Струве, «Критическія замѣтки», стр. 54. Любопытна также та телеологическая точка зрѣнія на общественныя явленія, которую защищаетъ Іерингъ въ своемъ замѣчательномъ сочиненіи «Цѣль въ правѣ». Психологическое обоснованіе соціологіи неизбѣжно должно приводить къ телеологіи, которую давно уже пора перестать бояться. См. о необходимости и цѣлесообразности у Рилля «Ser philos. Krit.», а также Паульсенъ «Введеніе въ философію» стр. 224.

разъяснить эти недоразумѣнія, мы переходимъ къ еще одному изъ возможныхъ пониманій „субъективнаго метода", съ которымъ особенно часто приходится встрѣчаться. „Субъективный методъ въ соціологіи" г. Михайловскаго обыкновенно связывается со своеобразнымъ пониманіемъ роли личности въ исторіи. Тутъ окончательно покидается методологическая почва: „субъективный методъ" понимается, какъ извѣстная соціологическая доктрина, какъ извѣстное ученіе о сущности историческаго процесса. Мы не отрицаемъ, что г. Михайловскій даетъ поводы къ такому толкованію „субъективизма", но въ этомъ толкованіи скрывается нѣкоторое недоразумѣніе. Вопреки общераспространенному мнѣнію, мы должны сказать, что г. Михайловскій нигдѣ прямо не ставитъ и нигдѣ положительно не рѣшаетъ вопроса о роли личности въ исторіи; мало того, его „субъективная" точка зрѣнія исключаетъ возможность постановки этого вопроса. Вотъ, напр., г. Карѣевъ написалъ цѣлую книгу о роли личности въ исторіи, гдѣ онъ доказываетъ, что объективно въ историческомъ процессѣ личность играетъ роль и роль довольно значительную, что она является важнымъ факторомъ историческаго процесса [1]). Мы не раздѣляемъ воззрѣній г. Карѣева, но должны признать, что опредѣленная оцѣнка роли личности въ исторіи есть характернѣйшая составная часть его философіи исторіи и соціологіи. То же можно сказать и относительно другихъ сторонниковъ личнаго начала, напр., Тарда [2]). Но „субъективизмъ" г. Михайловскаго носитъ нѣсколько иной характеръ,—на его теоріи личности лежитъ совершенно своеобразный отпечатокъ.

Одна изъ самыхъ характерныхъ статей г. Михай-

[1]) См. Карѣевъ «Сущность историческаго процесса и роль личности въ исторіи» 1890 г.

[2]) См. Тардъ. «Соціальные законы. Личное творчество среди законовъ природы и общества» 1900 г.

ловскаго называется „Естественный ходъ вещей“. Ненависть къ „естественному ходу вещей“, постоянное противопоставленіе ему идеаловъ человѣчества—это любимый мотивъ г. Михайловскаго, въ немъ, можетъ быть, кроется основной грѣхъ „субъективной соціологіи“. Г. Михайловскій говоритъ, что „пути человѣка и природы—разные“. „Идеалъ“ и стремленіе къ его осуществленію возникаютъ такъ же фатально, какъ самыя пассивныя приспособленія низшихъ существъ. Простыя физіологическія нужды и высшіе нравственные идеалы гонятъ насъ все впередъ и впередъ, на вѣчную фатальную борьбу съ безсмысленной природой борьбу, въ которой мы остановиться не можемъ. Конечный идеалъ для насъ теменъ, мы побуждаемся къ дѣйствію только ближайшими идеалами, и конецъ романа земли практически важенъ для насъ только, какъ указаніе на безсмысленность и негуманность, безчеловѣчность естественнаго хода вещей. Но мы—люди и можемъ руководствоваться только гуманностью, въ широкомъ смыслѣ слова, только человѣчностью. И одно это уже фатально обязываетъ насъ на борьбу съ природой, каковы бы ни были ея конечные результаты“ [1]). Далѣе г. Михайловскій опредѣляетъ, что слѣдуетъ понимать подъ „естественнымъ ходомъ вещей“: „единственный смыслъ, который можетъ быть навязанъ выраженію „естественный ходъ вещей“, состоитъ въ невмѣшательствѣ человѣка. Дано извѣстное сочетаніе силъ; если мы не будемъ вмѣшиваться въ дальнѣйшее развитіе этой комбинаціи, то это будетъ естественный ходъ вещей. Но въ такомъ случаѣ надо признать, что естественный ходъ вещей существуетъ только тогда и тамъ, когда и гдѣ нѣтъ человѣка, потому что человѣкъ каждымъ своимъ шагомъ, простѣйшими жизненными актами измѣняетъ, такъ или иначе, дан-

[1]) См. т. I, стр. 329.

ную комбинацію силъ“ [1]). Въ другомъ мѣстѣ мы находимъ слѣдующія красивыя слова: „Не бороться съ фатальнымъ ходомъ вещей предлагаютъ только тѣ и въ такихъ случаяхъ, кому и въ какихъ случаяхъ такая борьба невыгодна. Борьба человѣка съ природой, взятая въ самомъ широкомъ смыслѣ, есть не что иное, какъ вынужденіе у природы тѣхъ ощущеній, которыя доставляютъ человѣку счастье и устраненіе тѣхъ, въ которыхъ онъ видитъ свое несчастіе. Этой борьбы съ природой, съ фатумомъ, не предвидится ни конца, ни уменьшенія ея напряженности. Я не могу себѣ представить, чтобы человѣкъ когда-нибудь отказался отъ нея, какъ бы мы его ни увѣщевали смириться. Что можетъ быть фатальнѣе смерти, и однако всякій фаталистъ до послѣдней минуты будетъ отгонять отъ себя этотъ страшный образъ, и его послѣднія судороги скажутъ, что онъ не сдался безъ боя. Разсчитано, что черезъ двѣсти—триста лѣтъ въ Англіи не будетъ больше каменнаго угля, вслѣдствіе чего эта богачиха должна обнищать окончательно. Это фатально. Но я вѣрю, что человѣкъ въ такомъ случаѣ запряжетъ самое солнце. Я вѣрю, что если и солнце погаснетъ, человѣчество не сложитъ рукъ, ни покрытыхъ мозолями, ни унизанныхъ перстнями. Въ этой прометеевской борьбѣ со стихійными силами, подавшей идею высочайшаго миѳа, какой когда-либо создавала мысль человѣка, я вижу и непосредственный источникъ счастья и залогъ побѣды. Повѣрятъ-ли обездоленные, что ихъ участь записана въ непреложной книгѣ судебъ, раскрытой фаталистами, хотя бы самыми учеными?“ [2]). А вотъ еще характерное мѣсто: „Современный экономическій порядокъ въ Европѣ началъ складываться еще тогда, когда наука, завѣдующая этимъ кругомъ явленій, не существовала и когда нравственныя идеи были

[1]) См. т. I, стр. 328.
[2]) *См. т. III, стр. 206.*

крайне грубаго свойства. Вслѣдствіе этого европейская жизнь складывалась почти также безсмыслено и безнравственно, какъ въ природѣ течетъ рѣка, или растетъ дерево. Рѣка течетъ по направленію наименьшаго сопротивленія, смываетъ то, что можетъ смыть, будь это алмазная копь, огибаетъ то, чего *смыть не можетъ*, будь это навозная куча. Шлюзы, плотины, обводные и отводные каналы устраиваются по иниціативѣ человѣческаго разума и чувства. Этотъ разумъ и это чувство, можно сказать, не присутствовали при возникновеніи современнаго экономическаго порядка въ Европѣ. Они были въ зачаточномъ состояніи и воздѣйствіе ихъ на естественный, стихійный ходъ вещей было ничтожно. Конечно, люди всегда старались такъ или иначе повліять на ходъ вещей. Но они руководствовались при этомъ указаніями самаго скуднаго опыта и самыми грубыми интересами; и понятно, что только въ высшей степени рѣдко эти руководители могли случайно натолкнуться на путь, указываемый современною наукой и современными нравственными идеями. Такое совпаденіе, хотя оно и случалось, было въ своемъ родѣ чудомъ, рѣдчайшимъ исключеніемъ изъ общаго правила. Конечно, европейскія законодательства предписывали даже весьма энергическія мѣры, стараясь направить экономическое развитіе въ ту, или другую сторону. Но въ большинствѣ случаевъ эти мѣры, несмотря на свой насильственный характеръ, только ускоряли естественный процессъ развитія. Такова, напримѣръ, покровительственная торговая политика, которой держалась въ свое время и нынѣшняя представительница фритредерства—Англія. Вотъ почему мы и говоримъ, что разумъ (разумѣя разумъ, просвѣтленный наукой) и нравственное чувство (болѣе или менѣе развитое) не вліяли на ходъ экономическаго развитія въ Европѣ“ [1]). Для насъ ясно, что именно г. Михайлов-

[1]) См. Т. I, стр. 692—3.

скій „находится во власти нѣкотораго недоразумѣнія, направляя свои стрѣлы противъ естественнаго хода вещей".

Прежде всего—какое право имѣетъ г. Михайловскій внутри самаго историческаго процесса противополагать человѣческую дѣятельность естественному ходу вещей, когда весь историческій процессъ цѣликомъ слагается изъ человѣческой дѣятельности и въ этомъ смыслѣ можетъ быть противополагаемъ другимъ процессамъ природы? Этотъ дуализмъ совершенно не выдерживаетъ критики [1]). Логическое отличіе категоріи справедливости, на которой долженъ покоиться всякій идеалъ, отъ категоріи необходимости, которой руководствуются при изслѣдованіи естественнаго хода вещей, имѣетъ въ нашихъ глазахъ очень важное философское значеніе, но никоимъ образомъ не приводитъ къ дуалистической соціологіи. Великій миѳъ о Прометеѣ—это символъ всего человѣческаго процесса, символъ прогресса вообще. Соціальный процессъ есть не что иное, какъ прометеевская борьба человѣка съ природой. Въ этой общественной борьбѣ съ природой за поддержаніе жизни люди становятся другъ къ другу въ опредѣленныя общественныя отношенія [2]). Такимъ

---

[1]) Подобный дуализмъ встрѣчается у Л. Уорда, а также у сторонниковъ этическаго направленія въ соціальной наукѣ. Мы признаемъ психическіе и этическіе факторы, но нашъ взглядъ монистическій, потому что мы не разсматриваемъ этихъ факторовъ, какъ самостоятельныхъ, «субъективныхъ», въ противоположность какимъ-то «объективнымъ» соціальнымъ факторамъ. Весь соціальный процессъ цѣликомъ имѣетъ этическую природу и этическое значеніе. Такой элементарный соціальный фактъ, какъ ростъ экономической производительности—не есть механическое явленіе и имѣетъ нравственную цѣнность, какъ средство для идеальныхъ цѣлей человѣчества.

[2]) Марксъ признаетъ, что люди сами создаютъ свою исторію. См. Karl Marx. «Das Elend der Philosophie». 1885 г., стр. 100—101. Вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ ставитъ всю общественную структуру въ зависимость отъ состоянія производительныхъ силъ, т. е. отъ степени побѣды человѣка надъ природой. См. предисловіе къ «Zur Kritik der Politischen Oekonomie».

образомъ люди создаютъ законосообразный соціально-историческій процессъ, который общественная наука должна изслѣдовать по принципу причинности. Картина получается совсѣмъ не та, какую намъ рисуетъ г. Михайловскій. Внутри историческаго процесса нѣтъ борьбы и антагонизма между человѣческой дѣятельностью и естественнымъ ходомъ вещей и не можетъ быть противорѣчія между процессомъ телеологическимъ и генетическимъ [1]). Тотъ „естественный ходъ вещей", съ которымъ предлагаетъ бороться г. Михайловскій—есть чистѣйшая фикція. Ненавистный г. Михайловскому „органическій типъ общежитія", въ которомъ „личность" обращается „въ палецъ отъ ноги общественнаго организма", представляется ему результатомъ „естественнаго хода вещей" только потому, что онъ увлекается біологическими абстракціями и проходитъ мимо соціальныхъ явленій. Этотъ „органическій типъ" тоже вѣдь есть дѣло рукъ человѣческихъ и онъ очень выгоденъ для нѣкоторыхъ обладателей этихъ рукъ. Происхожденіе современнаго экономическаго порядка Западной Европы—это процессъ „естественный", потому что онъ законосообразенъ, детерминированъ; онъ не былъ случайной ошибкой, происшедшей отъ недостатка разума и чувства. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, это былъ процессъ „гуманный", потому что онъ прошелъ черезъ человѣческія руки и въ немъ принимали несомнѣнное участіе разумъ и чувство [2]). Тѣ мѣры, ко-

[1]) Противопоставленіе у Л. Уорда телеологической точки зрѣнія генетической аналогично противопоставленію г. Михайловскаго идеаловъ человѣчества естественному ходу вещей. Оба они — дуалисты, такъ какъ принимаютъ два начала въ исторіи—сознательное и стихійное, духъ и матерію; оба они неспособны понять, что всѣ соціальныя явленія съ одной стороны «естественны» и «генетичны», а съ другой—всѣ онѣ «дѣла рукъ человѣческихъ» и «телеологичны».

[2]) Безчеловѣчныя стороны развитія капитализма мы прекрасно сознаемъ, помнимъ также, какими кровавыми жертвами окупается историческій прогрессъ, но слово «гуманный» мы тутъ употребляемъ въ

торыя были предприняты для исправленія этого „естественнаго хода вещей“ цѣликомъ входятъ въ него какъ естественная составная часть этого хода вещей. Ниже мы увидимъ, что кажущійся антагонизмъ между личностью (человѣческой дѣятельностью) и общественнымъ организмомъ (естественнымъ ходомъ вещей) есть не что иное, какъ антагонизмъ различныхъ общественныхъ группъ и тѣхъ типовъ общежитія, которыя эти группы несутъ за собою въ жизнь.

И вотъ это принципіальное противопоставленіе человѣческой дѣятельности естественному ходу вещей мѣшаетъ г. Михайловскому какъ поставить, такъ и рѣшить вопросъ о роли личности въ исторіи. Человѣческая дѣятельность, личность, искусственно выключается имъ изъ объективнаго хода дѣйствительности, а при этомъ довольно трудно отвѣтить—каково мѣсто дѣйствующей человѣческой личности въ законосообразномъ процессѣ исторіи. Г. Михайловскій призываетъ личность бороться съ историческимъ процессомъ во имя своего идеала, но онъ нигдѣ не говоритъ о томъ—можетъ ли личность расчитывать на побѣду. Онъ не говоритъ, подобно Миртову, что исторія создается критически мыслящими личностями[1]). Скептическая нотка всюду звучитъ у г. Михайловскаго, онъ не ручается за то, что именно личность побѣдитъ естественный ходъ вещей, а не наоборотъ. Было бы даже странно упрекать г. Михайловскаго, что онъ не съумѣлъ связать идеала съ ходомъ дѣйстви-

смыслѣ г. Михайловскаго, чтобы показать несостоятельность его дѣленія общественныхъ процессовъ на «естественные» и «гуманные».

[1]) Миртовъ-Лавровъ проводилъ ту мысль, что соціальный процессъ творится сынами исторіи, т. е. критически мыслящими личностями, пасынки же исторіи т. е. масса—это только матеріалъ. См. также С. Арнольди «Задачи пониманія исторіи», 1898 г. Взгляды г. Михайловскаго, въ общемъ очень родственные воззрѣніямъ Миртова имѣютъ нѣсколько иной оттѣнокъ, они, пожалуй, менѣе аристократичны.

тельности (субъективнаго съ объективнымъ) и что у него нѣтъ настоящей вѣры въ прогрессъ. Вѣдь, субъективизмъ г. Михайловскаго требуетъ уничтоженія какого бы то ни было мѣста между идеаломъ и дѣйствительностью и принципіально не допускаетъ включенія въ „естественный ходъ вещей“ человѣческой борьбы за идеалъ. Такимъ образомъ личность, которую г. Михайловскій призываетъ сдѣлать на свой страхъ исторію, виситъ въ воздухѣ, она не имѣетъ и не можетъ имѣть никакой точки опоры. Соціологическая наука не даетъ ей никакихъ указаній и не открываетъ ей никакихъ перспективъ. Получается неожиданный и нежелательный для г. Михайловскаго выводъ: его „соціологія“ практически безплодна, она не можетъ дать намъ радостнаго прогноза, мы не въ состояніи у нея научиться цѣлесообразнымъ средствамъ борьбы за лучшее будущее. Г. Михайловскій видитъ въ историческомъ процессѣ что-то фатальное; онъ никакъ не хочетъ понять, что въ исторіи все детерминировано, но отнюдь не фатально. Г. Михайловскій—сторонникъ роли личности въ исторіи не потому, чтобы онъ переоцѣнивалъ ея значеніе, какъ дѣйствительнаго историческаго фактора, не потому, чтобы онъ утверждалъ, что она играла, играетъ, или будетъ играть роль въ исторіи, какъ объективная сила, а потому только, что онъ считаетъ субъективно желательнымъ, чтобы именно личность, а не другая какая-нибудь сила создавала исторію, передѣлывала ее по своему, потому что онъ призываетъ къ личности, какъ къ носителю всего прогрессивнаго, справедливаго, нравственнаго. Не даромъ г. Михайловскій съ такимъ сочувствіемъ относился къ Льву Толстому и посвятилъ нашему великому писателю рядъ блестящихъ статей, подъ названіемъ „Десница и шуйца гр. Толстого“. Г. Михайловскаго больше всего плѣнило въ Л. Толстомъ отсутствіе историзма. Г. Ми-

хайловскій и Л. Толстой имѣютъ между собою точки соприкосновенія, несмотря на колоссальное различіе: оба они крайніе субъективисты и индивидуалисты, желающіе сбросить со своихъ плечъ бремя историческаго процесса, оба относятся со страстной ненавистью къ историческому міровоззрѣнію [1]). Вотъ что говоритъ г. Михайловскій объ исторической точкѣ зрѣнія: „Можно было бы ужаснуться тому неслыханному насилію надъ человѣческой личностью, которое позволяютъ себѣ нѣкоторые ученые люди, стараясь убѣдить насъ, что мерзавецъ есть только продуктъ исторіи и что мы не смѣемъ даже помыслить о дѣятельности по собственному вкусу, независимо отъ „историческихъ условій“ и „потребностей времени“ [2]). Приблизительно то же говорилъ Л. Толстой въ своей статьѣ „Прогрессъ и опредѣленіе образованія“, на которую г. Михайловскій обратилъ особенное вниманіе. Впрочемъ, у Л. Толстого мы видимъ не одно только ошибочное,—историзмъ и съ нашей точки зрѣнія не полновластенъ, а этическое имѣетъ и для насъ самостоятельную цѣну. Нравственнаго вліянія Л. Толстого нельзя отрицать, какой бы соціологической доктрины мы ни придерживались [3]).

---

[1]) Л. Толстой, на нашъ взглядъ, предетавляетъ собою очень замѣчательный и интересный типъ утописта. Онъ, со свойственной ему геніальностью, довелъ нѣкоторыя черты утопизма до такой крайности, до какой никто не доходилъ. Толстой идетъ гораздо дальше г. Михайловскаго въ полномъ и безграничномъ отрицаніи исторіи и желаніи сдѣлать этическую точку зрѣнія единственно законной. Между статьей Толстого о прогрессѣ, написанной въ шестидесятые годы, и его произведеніями 80-хъ годовъ гораздо больше общаго, чѣмъ это обыкновенно предполагаютъ.

[2]) См. т. III, Стр. 439.

[3]) Значеніе Толстого въ томъ, что онъ съ необыкновенной силой указываетъ на необходимость нравственно осмыслить и упорядочить свою личную жизнь. Толстой правъ, когда онъ учитъ, что въ человѣкѣ живетъ нравственной законъ, и этого не опровергнетъ никакая соціологія со своей генетической точкой зрѣнія.

Субъективно-дуалистическая точка зрѣнія г. Михайловскаго, собственно говоря, дѣлаетъ невозможной соціологическую науку. Чѣмъ должна заниматься соціологія, „естественнымъ ходомъ вещей“ или „человѣческой дѣятельностью“? Изслѣдуя „естественный ходъ вещей“, она проходитъ мимо соціальныхъ явленій, мимо историческаго процесса. Это именно и случается съ г. Михайловскимъ, когда онъ начинаетъ оперировать надъ біологическими понятіями, надъ „общественнымъ организмомъ“. Изслѣдуя „человѣческую дѣятельность“, оторванную отъ „естественнаго хода вещей“, соціологія обращается въ рядъ субъективныхъ положеній, на чемъ, главнымъ образомъ, и спеціализировался г. Михайловскій, какъ соціологъ. Законосообразный соціальный процессъ, единственный объектъ соціологической науки, ускользаетъ отъ взора г. Михайловскаго, и это совершенно понятно, потому что законосообразный соціальный процессъ представляетъ собою „естественный ходъ вещей“, слагающійся изъ „человѣческой дѣятельности“.

Тутъ мы приходимъ къ великой проблемѣ свободы и необходимости. Г. Михайловскій придаетъ большое значеніе этому вопросу, онъ даже смотритъ на свой „субъективизмъ“, какъ на одну изъ попытокъ рѣшить проблему свободы и необходимости. Въ общемъ г. Михайловскій примыкаетъ къ тому рѣшенію, которое пытался дать Миртовъ, съ сочувствіемъ также относится къ постановкѣ вопроса у Л. Толстого. Отъ себя г. Михайловскій прибавляетъ мало оригинальнаго и здѣсь мы еще разъ сталкиваемся съ недостаткомъ философской эрудиціи и глубины. Вотъ что мы находимъ по этому поводу у г. Михайловскаго. „Есть сферы мысли, въ которыхъ теорія необходимости нашихъ дѣйствій, ихъ полнѣйшей зависимости отъ данныхъ историческихъ условій, удовлетворяетъ человѣческую природу, но есть и такія, гдѣ она равно не удовлетворяетъ и уче-

ныхъ, и неученыхъ людей, гдѣ теорія историческихъ условій на каждомъ шагу путается въ противорѣчіяхъ и сама себя закалываетъ. Это—сферы практической мысли [1]). Въ моментъ дѣятельности я сознаю, что ставлю себѣ цѣль свободно, совершенно независимо отъ вліянія историческихъ условій; пусть это обманъ, но имъ движется исторія; я признаю, что и сосѣди мои выбираютъ себѣ цѣли жизни свободно, на этомъ только и держится возможность личной отвѣтственности и нравственности и нравственнаго суда, которыхъ нельзя же вычеркнуть изъ человѣческой души" [2]). „Итакъ, значеніе историческихъ условій, какъ факторовъ, опредѣляющихъ дѣятельность личности, несомнѣнно, но столь же несомнѣнны право и возможность для личности судить о явленіяхъ жизни безъ отношенія къ мѣсту ихъ въ исторіи, а сообразно той внутренней цѣнности, которую имъ придаетъ та или другая личность въ каждую данную минуту. Это неизбѣжно вытекаетъ изъ условій человѣческой природы. Противорѣчіе между необходимостью и свободой по существу неразрѣшимо, и мы должны попеременно опираться то на ту, то на другую" [3]). „Человѣкъ... не можетъ признавать фатальность, желѣзную необходимость процессовъ, въ которыхъ его воля играетъ роль одного изъ моментовъ. Здѣсь для него рѣшительно неустранимо сознаніе свободы выбора, свободы, конечно, какъ и все человѣческое, не безусловной, а только относительной; неустранимо сознаніе, что онъ до извѣстной степени можетъ противостоять напору обстоятельствъ. Какъ бы мы ни смотрѣли на нашу волю, какъ на орудіе нѣкоторыхъ высшихъ, одухотворенныхъ силъ, или какъ на одно изъ звеньевъ неизбѣжно извѣстнымъ образомъ располагающейся цѣпи необходимыхъ про-

[1]) См. Т. III. Стр. 435.
[2]) См. Ibid. Стр. 437.
[3]) Ibid. Стр. 440.

явленій слѣпыхъ силъ природы, но послѣ каждаго дѣйствія образуется въ нашемъ сознаніи извѣстный нравственный осадокъ, выражающійся то угрызеніями совѣсти, то сознаніемъ исполненнаго долга. А эти явленія, коренящіяся въ убѣжденіи, что мы могли бы поступить иначе, что мы имѣли извѣстную свободу выбора, столь же реальны, какъ вращеніе земли около солнца и прекращеніе жизненнаго процесса подъ вліяніемъ сильнаго яда. Отрицать ихъ или называть ихъ фантомомъ, игрой воображенія—нельзя, потому что они суть психическія состоянія, поддающіяся изслѣдованію. И въ виду ихъ фаталистъ можетъ сказать только слѣдующее: всѣ дѣйствія человѣка одинаково необходимы, но нѣкоторыя изъ нихъ необходимо вызываютъ наше одобреніе, а другія столь же необходимо—порицаніе. Это можетъ быть признано безусловной истиной, но, какъ и всякая безусловная истина, она, въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи въ томъ же безусловномъ направленіи, оказывается совершенно не по плечу такому ограниченному и условному существу, какъ человѣкъ. Если нравственная оцѣнка, положительная или отрицательноя, столь же необходима, какъ и вызвавшій ее фактъ, то необходима и борьба съ этимъ фактомъ. Такимъ образомъ мы имѣемъ необходимую борьбу съ необходимымъ фактомъ, происходящую въ виду высшей, третьей необходимости [1]). Ясно, что мы теряемъ изъ-подъ ногъ всякую почву и запутываемся въ непосильной намъ безусловной истинѣ. Мало того,

[1]) То, что тутъ г. Михайловскій называетъ «третьей, высшей необходимостью», именно и есть та необходимость историческаго процесса, которую должна открыть общественная наука. Въ эту необходимость цѣликомъ входитъ человѣческая борьба съ враждебными человѣку силами. Нравственная дѣятельность человѣка составляетъ неотъемлемую часть естественнаго процесса, и она не только можетъ, но и должна сдѣлаться объектомъ научнаго изслѣдованія, а всякій объектъ, входящій въ область научнаго опыта, детерминированъ, причинно обусловленъ.

въ силу того же фатализма мы должны признать необходимымъ и сознаніе свободы выбора, вслѣдствіе чего идея необходимости пожираетъ сама себя Она отпускаетъ насъ съ тѣмъ же нравственнымъ, даже умственнымъ багажемъ, съ которымъ мы подошли къ ней. Исповѣдуя принципъ: человѣкъ есть рабъ обстоятельствъ, мы все-таки каждымъ своимъ шагомъ стремимся подчинить эти обстоятельства себѣ, сознаемъ себя свободными въ выборѣ цѣлей и средствъ, хотя и признаемъ возможность теоретически разложить эту свободу на необходимые элементы. Таковъ реальный человѣкъ. И реальная, доступная человѣку, гуманная философія, заслуживающая этого имени, должна принимать его, каковъ онъ есть, и удовлетворять его потребностямъ, въ числѣ которыхъ стоитъ и потребность въ указаніи нравственныхъ цѣлей. Въ теоретической области мы бросили уже всяческія разсужденія о томъ, насколько соотвѣтствуютъ „вещи въ себѣ“, „нумены“, ихъ отраженію, при помощи ощущеній, въ нашемъ сознаніи—феноменамъ. Бросили потому, что познали свои границы и признали метафизическое познаніе для себя недоступнымъ. Мы признали, что если всѣ познанія о природѣ и суть, можетъ быть, только призраки, то это призраки, сросшіеся съ человѣкомъ, обусловленные свойствами его природы. Такъ что нынѣ развѣ только изрѣдка кто заспоритъ о томъ, есть-ли сущность міра матерія, или Гегелевская саморазвивающая идея, духъ, или Гартмановское безсознательное. Такъ и въ практической области мы должны бросить разсужденія о несоотвѣтствіи сознанія свободы съ безусловно истиннымъ ходомъ вещей: это сознаніе срослось съ человѣкомъ, обусловлено его природой. Человѣкъ есть рабъ обстоятельствъ, и потому обстоятельства должны быть измѣняемы въ благопріятномъ для него смыслѣ. Вотъ условныя, но единственно доступныя намъ истины. Краткая и ясная формула: человѣкъ есть

рабъ обстоятельствъ—несомнѣнно выражаетъ реальное дно жизненной чаши, но именно только дно, которымъ ни одинъ пьющій, ни одинъ живущій не удовлетворяется. Въ своемъ безусловномъ видѣ это реальное дно не имѣетъ ровно никакого практическаго значенія [1]). Аргументація г. Михайловскаго по вопросу о свободѣ и необходимости въ философскомъ отношеніи поверхностна и скудна. На этой почвѣ проблема не можетъ быть рѣшена, своеобразный дуализмъ заставляетъ г. Михайловскаго вращаться въ безвыходномъ кругу. Но, какъ и всегда у г. Михайловскаго, мы встрѣчаемъ здѣсь кое-что цѣнное,—онъ предчувствуетъ истину. Для того, чтобы разобраться въ этомъ сложномъ вопросѣ, прежде всего обратимся къ гносеологической его сторонѣ

Свобода и необходимость—это одна изъ кантовскихъ антиномій [2]). Послѣ Канта вошло въ обыкновеніе говорить о свободѣ и необходимости, какъ о противорѣчіи, котораго разрѣшить нельзя. Это утверждаетъ и г. Михайловскій, хотя съ Кантомъ онъ имѣетъ, къ сожалѣнію, слишкомъ мало общаго. Мы склонны думать, что знаменитыя антиноміи отнюдь не составляютъ сильной стороны кантіанства и могутъ быть устранены монистической теоріей познанія. Кантъ не всегда строго разграничивалъ гносеологическую и психологическую точки зрѣнія и это сказалось на его рѣшеніи проблемы свободы и необходимости.

Свобода и необходимость не представляютъ собою никакого принципіальнаго противорѣчія и не могутъ другъ другу противополагаться, потому что онѣ совер-

---

[1]) См. Т. IV. Стр. 60—62. Ср. «Опытъ исторіи мысли». Элементы необходимости въ исторіи. Стр. 10—20.

[2]) См. Kant. «Kritik der reinen Vernunft». Herausg. von K. Kehrbach. 2 Aufl. Leipzig. Стр. 368.

шенно различныя категоріи [3]). Необходимость есть категорія гносеологическая. Такъ какъ все наше познаніе происходитъ на основаніи формальнаго принципа причинности (это общеобязательное a priori, вкладываемое сознаніемъ въ познавательный опытъ), то всѣ объекты познанія, т. е. весь міръ, окрашены въ яркій цвѣтъ необходимости. Свобода не имѣетъ мѣста въ познавательномъ процессѣ, познающій субъектъ не знаетъ свободы. Всякій познавательный актъ совершается по вѣчнымъ незыблемымъ законамъ, коренящимся въ трансцендентальномъ логическомъ сознаніи. Для монистической теоріи познанія не существуетъ никакихъ противорѣчій въ нашемъ познаніи и въ предѣлахъ гносеологіи нѣтъ антиноміи свободы и необходимости, потому что свобода—категорія не гносеологическая. Но что же такое свобода? Свобода есть категорія психологическая. Дѣятельность наша окрашена въ цвѣтъ свободы; активно дѣйствуя въ жизни, мы не примѣняемъ категоріи необходимости, потому что практическая жизнь не есть научное

---

[3]) Многіе мыслители не признаютъ этой кантовской антиноміи. Гегель пришелъ къ идеѣ тождества свободы и необходимости и на этомъ построилъ свое рѣшеніе вопроса Энгельсъ. См. «Anti-Dühring». Stuttgart. 1894. стр. 105. Дальше мы увидимъ, насколько выдерживаетъ критику точка зрѣнія Энгельса. Противорѣчіе между свободою и необходимостью отрицаетъ также и Д. С. Милль. См. «Система логики». Пер. В. Ивановскаго. Стр. 677—83. А также «Обзоръ философіи Гамильтона». 1869 г. Стр. 459—490. У Милля есть дѣльныя замѣчанія. Наконецъ отрицаетъ противорѣчіе между «детерминизмомъ воли и практическою свободою» А. Риль, который написалъ одну изъ лучшихъ въ философской литературѣ главъ о свободѣ и необходимости. См. «Der phil. Krit.». B. II. Zweiter Theil. Стр. 216—280. Поучительна въ этомъ отношеніи книга Шопенгауера о свободѣ воли. См. Шопенгауеръ «Свобода воли и основы морали». Спб. 1887 г. Штаммлеръ же не въ состояніи выпутаться изъ противорѣчія свободы и необходимости и затемняетъ вопросъ еще больше. См. «Wirtschaft und Recht». Viertes Buch. Своеобразное рѣшеніе проблемы предлагаетъ Вундтъ. См. его «Этику», 1888 г. т. II, стр. 33—53.

познаніе. Цѣлесообразность, а не причинность—является руководящимъ принципомъ нашей жизни, нашей дѣятельности. Въ практикѣ, можетъ быть, и открывается тайна жизни вообще,—она заключается въ осуществленіи цѣлей. Я поступалъ извѣстнымъ образомъ, преслѣдуя какую-нибудь цѣль, удовлетворяя какой-нибудь потребности. Процесъ познанія, разумѣется, открoетъ причины моихъ дѣйствій и признаетъ ихъ необходимыми, но эта причинная зависимость, эта необходимость находятся внѣ моего кругозора, какъ существа дѣйствующаго, онѣ меня въ данный моментъ не интересуютъ. Субъектъ познающій и субъектъ дѣйствующій не противорѣчатъ другъ другу, они только составляютъ различныя сферы и потому къ нимъ примѣнимы различныя категоріи [1]).

Какой же смыслъ имѣетъ психологическое сознаніе свободы, не есть-ли это простая иллюзія? Психологическое сознаніе свободы вовсе не есть сознаніе безпричинности нашей воли и нашихъ дѣйствій. Я сознаю себя свободнымъ, когда я дѣйствую такъ, какъ хочу, т. е. согласно со своей волей [2]). Сво-

---

[1]) Постоянное вмѣшательство познавательнаго процесса въ дѣйствующую волю, постоянный самоанализъ съ точки зрѣнія необходимости создаетъ людей рефлексіи, съ дряблой волей, не способныхъ къ активной борьбѣ въ жизни. Таковъ былъ, напр., Гамлетъ. См. замѣчанія Гефдинга «Очерки психологіи», стр. 281—83.

[2]) Самый замѣчательный анализъ сознанія свободы данъ А. Шопенгауеромъ. См. его книгу «Свобода воли и основы морали» стр. 1—104. Шопенгауеру удалось показать, почему то сознаніе свободы, которое составляетъ всеобщій фактъ, не можетъ быть основаніемъ для ученія о свободѣ воли, т. е. для индетерминизма. Сознаніе свободы есть только сознаніе того, что мы можемъ дѣлать, что хотимъ, а вовсе не того, что мы можемъ произвольно хотѣть. Странное словосочетаніе—«произвольно хотѣть», лишенное всякаго смысла. Кромѣ небольшой книги Шопенгауэра, мы еще особенно отсылаемъ читателя къ главѣ у Риля о «детерминизмѣ воли и практической свободѣ». Она проливаетъ много свѣта. По русски «Теорія науки и метафизика». 1887 г. Стр. 256—332.

боду нельзя противополагать необходимости, такъ какъ свободные, т. е. зависящіе только отъ воли поступки тоже необходимы, детерминированы психическими причинами, ее слѣдуетъ противополагать зависимости отъ силъ, внѣ дѣйствующей воли лежащихъ и враждебныхъ волѣ. Сознаніе свободы есть иллюзія, которую слѣдуетъ отбросить, если ее понимать, какъ безпричинность, какъ индетерминизмъ, словомъ, если ее противополагать необходимости вообще. Но изъ человѣческой души нельзя вытравить сознаніе различія между дѣйствіями, которыя вызваны внутренними психическими причинами и вытекаютъ изъ нашей собственной воли, и дѣйствіями, навязанными намъ извнѣ механическими причинами, которыя мы вынуждены совершать помимо нашей воли [1]). Возможность нравственной оцѣнки и нравственной отвѣтственности основана на психической причинности воли, индетерминизмъ же воли дѣлалъ бы нравственность немыслимой [2]). Старинное ученіе о свободѣ воли, которое теперь никто не рѣшается откровенно защищать, обращаетъ нашу нравственную жизнь въ какой-то ужасный хаосъ, въ которомъ исчезаетъ всякое различіе между добромъ и зломъ [3]). Свобода есть наша цѣль, а не причина въ смыслѣ возможности начать рядъ

[1]) О психической причинности воли см., главнымъ образомъ, у Вундта. «Этика», стр. 34—50.

[2]) См. объ этомъ у Риля «Der phil. Krit.», B. II Zweiter Theil. Стр. 251.

[3]) Можно встрѣтить много компромиссовъ по отношенію къ вопросу о свободѣ воли и двумысленныхъ попытокъ спасти эту идею. Такой компромиссъ и половинчатость представляетъ собою прежде всего знаменитое ученіе Канта объ умопостигаемой свободѣ Мы цѣликомъ отвергаемъ ученіе Канта объ умопостигаемомъ мірѣ и о трехъ постулатахъ практическаго разума,—это, на нашъ взглядъ, реакціонныя стороны кантіанства. Признаніе нравственнаго міропорядка, этой высшей религіозной идеи, отъ которой человѣчество не только не должно освободиться, но которою оно, наоборотъ, должно еще болѣе проникнуться, не требуетъ умопостигаемой

явленій безъ предшествующихъ причинъ. Исторія должна создать свободную личность. Человѣкъ свободно приметъ нравственный законъ, какъ желанный, какъ вытекающій изъ тайниковъ его собственнаго существа; на этомъ основана нравственная автономія личности и святость человѣческаго достоинства; свободная воля это воля нравственная. Но нравственная свобода неразрывно связана со свободой общественной, что бы тамъ ни говорили реакціонеры, проповѣдующіе разомъ крайній индетерминизмъ и изувѣрское насиліе надъ человѣческой личностью. Пора отнять у реакціонеровъ право примѣшивать къ своему мракобѣсію идеальный нравственный моментъ.

Многихъ не удовлетворяетъ тотъ взглядъ на свободу, котораго мы держимся, имъ хочется какгй-то иной свободы. Странный самообманъ, отъ котораго люди никакъ не могутъ отказаться! Я не хочу, говоритъ человѣкъ, быть игралищемъ міровыхъ силъ, а утверждая, что мое „я“ есть продуктъ этихъ силъ, детерминировано ими, вы обращаете меня въ пассивное орудіе, въ пѣшку. Вы все это говорите съ точки зрѣнія своего „я“, которое желаетъ быть свободнымъ и независимымъ, но ваше „я“ таково, какимъ его создали міровыя силы, ваше „я“ насквозь состоитъ изъ тѣхъ стремленій и желаній, которыя детерминированы предшествующимъ рядомъ явленій. Слѣдовательно, ваша сво-

---

свободы и пожалуй противорѣчитъ ей, какъ противорѣчитъ двумъ другимъ постулатамъ. Нашей опорой должна быть имманентная монистическая теорія познанія и этика, которыя окончательно устраняютъ всѣ призраки трансцендентнаго, какъ въ теоретической, такъ и въ практической области. Только тотъ требуетъ для себя умопостигаемаго міра, кто не видитъ интереса и нравственнаго смысла въ реальномъ мірѣ дѣйствительности. Штаммлеръ повторяетъ всѣ ошибки Канта, въ рѣшеніи проблемы свободы и необходимости. Его идеалъ «свободно хотящихъ людей» есть идеалъ умопостигаемый. Очень много интереснаго по вопросу о свободѣ воли мы находимъ у Вундта, но онъ также прибѣгаетъ къ компромиссамъ. См. его «Этику». Т. II, стр. 33—53.

бода можетъ заключаться только въ согласіи съ вашимъ „я", съ вашей волей, съ тѣми стремленіями и желаніями, которыя вложены въ васъ міровымъ и историческимъ процессомъ. Тутъ нѣтъ ничего фатальнаго, потому что волевая активность вѣчно сопровождаетъ собою все живущее, именно въ ней мы видимъ первичную основу психической жизни [1]). Вы можете противопоставлять вашу свободу не той необходимости, которая вызвала ваше я къ жизни, а только той, которая желаетъ его стереть съ лица земли, которая уничтожаетъ вашу волевую активность. Подъ кажущимся антагонизмомъ необходимости и свободы скрывается дѣйствительный антагонизмъ нашей воли съ враждебными ей силами. Этотъ антагонизмъ уменьшается съ увеличеніемъ власти человѣка надъ природой, съ ростомъ сознанія и потому историческій прогрессъ есть побѣдоносное шествіе человѣческой свободы [2]). Если вы желаете другой свободы, то вы выскакиваете изъ

[1]) Современная психологія окончательно устранила тотъ взглядъ англійскихъ психологовъ, будто вся душевная жизнь есть продуктъ пассивныхъ ощущеній. Элементарное ощущеніе уже предполагаетъ волевой импульсъ. Перцепція немыслима безъ апперцепціи. Весь міръ и вся жизнь — дѣти воленія, это одна изъ величайшихъ философскихъ мыслей и истинное зерно всякой возможной метафизики. См. труды самаго крупнаго психолога XIX в., В. Вундта. «Лекціи о душѣ человѣка и животныхъ», 1894 г. «Очеркъ психологіи». Пер.-Паперны. Гефдингъ, «Очерки психологіи». 1898 г. Паульсенъ, «Введеніе въ философію», стр. 114—149. Въ этомъ отношеніи нельзя отрицать большого вліянія Шопенгауера.

[2]) Свобода есть не только власть человѣка надъ природой, но также власть человѣка надъ самимъ собой,—въ этихъ двухъ формахъ проявляется ростъ сознанія. Это вопросъ первостепенной этической важности, но мы не имѣемъ здѣсь возможности на немъ останавливаться, да и не претендуемъ на сколько нибудь полное разсмотрѣніе вопроса о свободѣ и необходимости.

своего человѣческаго „я“, вы начинаете говорить не отъ лица своей волевой активности, а отъ лица какой-то фикціи, лишенной всякаго значенія и содержанія, вы начинаете придавать свободѣ не психологическій и нравственный смыслъ, какой она только и можетъ имѣть, а какой-то иной, совершенно непонятный. Если вы желаете, въ своемъ стремленіи къ свободѣ, избавиться отъ детерминизма, то вы грѣшите смѣшеніемъ различныхъ областей и переносите психологическую категорію въ гносеологію [1]).

Перенесемъ теперь вопросъ о свободѣ и необходимости на соціологическую почву. Тутъ мы прежде всего сталкиваемся съ обвиненіемъ въ фатализмѣ, которое такъ часто раздается по адресу матеріалистическаго пониманія исторіи. Это до такой степени неосновательное и испошлившееся обвиненіе, что какъ-то непріятно поражаетъ, когда такой умный писатель какъ Штаммлеръ, вновь прибѣгаетъ къ нему [2]). Въ сущности, не сторон-

---

[1]) П. Б. Струве въ своей интересной и оригинальной статьѣ о свободѣ и необходимости въ историческомъ процессѣ дѣлаетъ очень цѣнныя замѣчанія и въ общемъ стоитъ на правильной точки зрѣнія, но мы расходимся съ нимъ въ пониманіи отношенія между теоріей познанія и психологіей и не совсѣмъ понимаемъ, почему наша свобода выигрываетъ отъ недостаточнаго знанія и предвидѣнія будущаго См. «Вопросы философіи и психологіи». Январь и февраль 1897 г. «Новое Слово». Май 1897 г. Въ русской литературѣ по вопросу о свободѣ воли съ большими претензіями выступилъ П. Нежановъ. См. его книгу «Нравственность» 1898 г. Его рѣшеніе вопроса представляетъ собою соединеніе взглядовъ Канта, Вундта и Миртова. Впрочемъ, мы признаемъ, что П. Нежановъ основательно указалъ на пробѣлы философіи экономическаго матеріализма и поставилъ интересный вопросъ.

[2]) Для того, чтобы побить точку зрѣнія соціальнаго матеріализма на свободу и необходимость, Штаммлеръ приводитъ въ примѣръ «нелѣпость партіи, содѣйствующей затмѣнію луны». См. «Wirtschaft und Recht». стр. 433. Аргументація Штаммлера основана на такомъ грубомъ смѣшеніи детерминизма съ фатализмомъ, что не заслуживаетъ даже опроверженія. Вопреки мнѣнію большей части критиковъ, мы признаемъ положительной заслугой Штаммлера то, что онъ ввелъ въ

ники, а противники историческаго матеріализма смѣшиваютъ детерминизмъ съ фатализмомъ. Вѣдь, идея необходимости психическихъ и соціальныхъ явленій, которую мы послѣдовательно доводимъ до конца, заключается только въ томъ, что эти явленія совершаются законосообразно, въ опредѣленномъ порядкѣ, но эта необходимость не есть палка, внѣ самихъ явленій находящаяся и повелѣвающая ими [1]). Историческій матеріализмъ никоимъ образомъ нельзя истолковывать, какъ фаталистическую, или механическую теорію соціальнаго процесса.

Прежде всего—что такое развитіе производительныхъ силъ общества, основное и конечное понятіе историческаго матеріализма? Это активный

соціальную философію понятіе общеобязательной цѣли Кто считаетъ эту мысль не выдерживающей критики, долженъ прежде всего опровергнуть Канта, а не Штаммлера. Но Штаммлеръ поставилъ только великій вопросъ, указавъ на значеніе категоріи справедливости для соціальной философіи, рѣшить же его ему не удалось Въ качествѣ буржуазнаго мыслителя онъ фальсифицируетъ идею законосообразности, утверждая, что законосообразность воли, съ которой главнымъ образомъ и имѣетъ дѣло соціальная философія, противоположна законосообразности, основанной на принципѣ причинности. Тутъ Штаммлеръ играетъ кантовскими понятіями. Моральный законъ воли по Канту общеобязателенъ и объективенъ въ смыслѣ долга для всѣхъ; но это совершенно иная категорія, чѣмъ тѣ общеобязательные, объективные законы необходимости, которымъ подчинено все сущее, въ томъ числѣ и воля. Явленія воли законосообразны въ смыслѣ общепримѣнимости къ нимъ категоріи причинности; съ другой стороны, они законосообразны въ смыслѣ примѣнимости къ къ нимъ общеобязательной моральной цѣли; это двѣ различныя точки зрѣнія, которыя дополняютъ другъ друга и не могутъ противорѣчить одна другой. Ошибка Штаммлера сводится къ тому что для воли онъ хочетъ замѣнить законъ природы—моральнымъ закономъ, забывая, что это понятія несоизмѣримыя О Штаммлерѣ см. статьи С. Булгакова и П. Струве въ «Вопросахъ философіи и психологіи». 1897 г.

[1]) О детерминизмѣ и фатализмѣ см. у Риля, «Der phil. Krit.» B. II. Zweit. Theil, стр. 247.

процессъ между человѣкомъ и природой, б о р ь б а человѣка съ природой для поддержанія жизни. Развитіе производительныхъ силъ предполагаетъ постоянную активность человѣка, предполагаетъ волю. Экономическій процессъ производства не есть процессъ механическій,—онъ проходитъ черезъ руки человѣка и за нимъ скрывается опять-таки воля. Тѣ, которые разсматриваютъ „развитіе производительныхъ силъ“ какъ нѣкій фатумъ, лежащій внѣ живого человѣка и со стороны управляющій имъ, понятія не имѣютъ о духѣ марксовскаго ученія. Нельзя субстанціировать экономику,—оно не есть какое либо существо, способное самостоятельно дѣйствовать. Часто говорятъ, что имманентные законы экономическаго развитія ведутъ къ крушенію одного типа общежитія и къ наступленію другого, и что съ этимъ неизбѣжнымъ процессомъ ничего не подѣлаешь, человѣкъ и его воля тутъ ни при чемъ [1]). Такой способъ выраженія даетъ поводъ къ двусмысленному толкованію. Для насъ соціальный процессъ законосообразенъ и въ этомъ смыслѣ непреодолимъ, но въ соціальную законосообразность цѣликомъ входитъ волевая активность человѣчества, создающаго свою исторію. Соціальное развитіе проникнуто принципомъ соціально-психической, а не матеріально-механической причинности. Затѣмъ, историческій матеріализмъ видитъ въ исторіи постоянную б о р ь б у классовъ, борьбу человѣка съ человѣкомъ. Борьба классовъ есть активное столкновеніе человѣческихъ желаній и стремленій, детерминированныхъ тѣми общественными условіями борьбы за жизнь, которыя присущи каждому общественному классу. Нужно не забывать, что воля каждаго класса, его специфи-

[1]) Мы должны сознаться, что нѣкоторые ученики Маркса даютъ поводъ къ фаталистическому истолкованію своихъ воззрѣній, вслѣдствіе неразработанности философскихъ основъ; но ни одно великое *ученіе не* можетъ быть отвѣтственно за всѣхъ своихъ адептовъ.

ческая психологія, детерминированы психическимъ рядомъ явленій, что матеріальная среда—это только фигуральное выраженіе [1]). Если что-нибудь характерно для міровоззрѣнія Маркса и Энгельса, то именно то, что они видятъ въ историческомъ, да и во всемъ міровомъ, процессѣ постоянную дѣятельность и борьбу и стараются отыскать законосообразность въ этой вѣковѣчной работѣ. Недаромъ Марксъ и Энгельсъ такъ ненавидѣли идею субстанціальности, идею застывшихъ вещей, недаромъ они выдвинули то актуальное пониманіе міра, которое носитъ неудачное и устарѣвшее названіе діалектическаго матеріализма [2]). Болѣе неосновательнаго обвиненія, чѣмъ

---

[1]) Человѣкъ всегда живетъ въ психической средѣ и подвергается психическимъ вліяніямъ; мы говоримъ, что на мелкаго буржуа вліяетъ его соціальная обстановка, матеріальныя условія жизни и онъ дѣлается индивидуалистомъ. Что это значитъ? Это значитъ, что отъ своихъ родителей, такихъ же мелкихъ буржуа, онъ получилъ по наслѣдству вмѣстѣ со своимъ хозяйствомъ извѣстные психическіе задатки, что эти задатки культивировались всѣми впечатлѣніями жизни, всей совокупностью его опыта. Его мелкобуржуазное сердце создано его мелкобуржуазнымъ хозяйствомъ; но пусть намъ укажутъ, гдѣ тутъ прерывается психическій рядъ причинности и начинается рядъ матеріальный? Вѣдь, всякая «матеріальная соціальная среда»—это только психическое взаимодѣйствіе людей. Собственность мелкаго производителя—развѣ въ этомъ понятіи есть что-нибудь физическое, развѣ природа его не чисто психическая?

[2]) См. Энгельсъ. «Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft.» 1894 г. Въ Россіи философія діалектическаго матеріализма нашла себѣ блестящее выраженіе въ книгѣ Н. Бельтова «Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію». Философскій матеріализмъ Энгельса есть продуктъ большого недоразумѣнія. Матеріализмъ надо признать результатомъ метафизическаго мышленія въ самомъ дурномъ смыслѣ этого слова. Энгельсъ считаетъ основнымъ признакомъ метафизическаго мышленія, въ противоположность діалектическому, когда человѣкъ видитъ въ мірѣ застывшія неподвижныя вещи. Это опредѣленіе неправильно, но если его принять, то матеріализмъ окажется метафизиченъ, потому что онъ покоится на призракѣ матеріальной субстанціи міра; матеріализмъ видитъ въ мірѣ главнымъ образомъ вещи, матеріальные субстраты, а не про-

обвиненія марксизма въ фатализмѣ, даже представить себѣ нельзя,—это самое нефаталистическое ученіе, какое только когда-либо видѣлъ міръ. Люди, упрекающіе насъ въ фатализмѣ, сплошь и рядомъ не считаютъ себя сторонниками окончательно дискредитированной идеи свободы воли,—они называютъ себя детерминистами. Таковъ, напр., г. Михайловскій. Но что же, въ такомъ случаѣ, слѣдуетъ понимать подъ историческимъ фатализмомъ?

Историческій фатализмъ грѣшитъ не болѣе и не менѣе какъ слѣдующимъ: онъ выключаетъ человѣчество и его волю изъ цѣпи причинъ и слѣдствій въ историческомъ процессѣ. Фаталистъ имѣетъ кое-что общее со сторонникомъ свободы воли,—послѣдній тоже выключаетъ человѣческую волю изъ законосообразнаго историческаго процесса. Разница только та, что фаталистъ, подчиняетъ человѣка фатуму, сторонникъ же свободы воли — случаю, разница, слѣдовательно, не такъ ужъ велика. Въ качествѣ детерминистовъ мы говоримъ, что человѣкъ, человѣческая воля и активность, конечно, играютъ роль въ исторіи,—они создаютъ ее, безъ человѣка нѣтъ исторіи. Но эта роль заключается не въ томъ, что человѣкъ можетъ бороться съ историческимъ процессомъ, какъ съ враждебнымъ ему „естественнымъ ходомъ вещей“, дѣлать исторію на свой страхъ, наперекоръ тенденціямъ соціальнаго развитія, нѣтъ эта роль именно къ тому и сводится, что законообразный историческій процессъ (естественный ходъ вещей), тенденціи соціальнаго развитія слагаются изъ активной борьбы человѣка, борьбы

цессы, не дѣйственную энергію. Мы склонны думать, что Марксъ и Энгельсъ были скорѣе спинозистами, чѣмъ матеріалистами, и что къ общему духу ихъ міровоззрѣнія гораздо болѣе подходитъ энергетическое направленіе, которое вытѣсняетъ матеріализмъ даже изъ области физики. О гносеологической несостоятельности матеріализма *мы уже не* говоримъ,—это вопросъ философской азбуки.

человѣка съ природой и человѣка съ человѣкомъ [1]). Въ своей общественной борьбѣ за жизнь люди становятся другъ къ другу въ необходимыя общественныя отношенія. Власть соціальной среды надъ человѣческою личностью мы должны признать, но мы сейчасъ увидимъ, почему она для насъ не такъ страшна.

Исходя изъ гегелевской философіи Фр. Энгельсъ предложилъ замѣчательное ученіе о тождествѣ свободы и необходимости, о переходѣ необходимости въ свободу [2]). Свобода, говоритъ онъ, есть сознанная необходимость. Этотъ взглядъ, популяризованный у насъ Н. Бельтовымъ, считается традиціоннымъ взглядомъ марксизма на свободу и необходимость въ историческомъ процессѣ. [3]). Мы не сторонники гегеліанства и философіи діалектическаго матеріализма и полагаемъ, что взгляды Фр. Энгельса и Н. Бельтова и терминологія, къ которой они прибѣгаютъ, имѣютъ крупные гносеологическіе и вообще философскіе недостатки. Но мысль Энгельса, гносеологически несостоятельная, заключаетъ въ себѣ важную психологическую и соціологическую истину [4]). Что можетъ сказать историческій матеріализмъ объ отно-

---

[1]) Вопросъ о роли личности вообще слѣдуетъ отличать отъ болѣе спеціальнаго вопроса о роли великихъ людей. «Критически мыслящая личность» русскихъ «субъективистовъ» тоже совсѣмъ особь статья. П. Струве не безъ основанія замѣтилъ, что вопросъ о роли личности какъ чего-то индивидуальнаго, рѣшается уже гносеологіей, потому что познаніе вѣдаетъ только типическое и стираетъ всѣ индивидуальныя краски. Но мы ставимъ иной вопросъ,—насъ интересуетъ человѣческая личность, волевая активность, какъ что-то типическое, а не индивидуальное. Исторія есть продуктъ коллективной работы человѣческой массы, результатъ ея стремленій и потребностей, а не сознательныхъ идеаловъ отдѣльныхъ выдающихся личностей.

[2]) См. «Anti-Dühring», стр. 105—118.

[3]) См. Н. Бельтовъ. «Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію». стр. 117—243. У Бельтова мы находимъ блестящія соображенія о свободѣ и необходимости въ исторіи.

[4]) Это уже замѣтилъ П. Струве. См. «Новое Слово», Май, 1897 г.

шеніи свободы къ необходимости? Отвѣтъ будетъ тотъ же самый, который мы уже давали для отношенія субъективизма къ объективизму вообще. У прогрессивнаго общественнаго класса, стремленія и идеалы котораго согласуются съ тенденціями соціальнаго развитія, мы замѣчаемъ тождество свободы и необходимости. Историческій прогрессъ представляетъ собою торжество человѣческой свободы, такъ какъ каждая человѣческая эпоха въ своихъ прогрессивныхъ общественныхъ слояхъ есть, по сравненію съ предшествующей, шагъ впередъ въ ростѣ человѣческаго могущества и сознанія, въ освобожденіи человѣка. Что такое свобода? Свобода есть психологическое сознаніе людей, дѣйствующихъ по желаніямъ и стремленіямъ своего „я", по своей волѣ. Но сознавать себя свободнымъ, дѣйствовать по своей волѣ можетъ только тотъ общественный классъ, воля котораго приспособлена къ требованіямъ соціальнаго прогресса. Необходимость однихъ выбрасываетъ за бортъ жизни, другимъ обѣщаетъ побѣду,—только вторые могутъ себя чувствовать свободными, первые же чувствуютъ ужасную зависимость отъ силы, внѣ ихъ психики лежащей. Мы думаемъ, что именно это и имѣлъ въ виду Энгельсъ, когда утверждалъ, что свобода есть сознанная необходимость. Выраженіе „сознанная необходимость" неправильно, потому что психологическая и гносеологическая категорія не могутъ быть соединены воедино. Но человѣкъ дѣйствительно сознаетъ себя свободнымъ въ своей дѣятельности только тогда, когда необходимость благосклонна къ его идеалу [1]). Человѣкъ обрѣ-

[1]) Мы должны особенно предостеречь отъ того олицетворенія категоріи необходимости, когда она представляется какой-то силой, внѣ *самихъ явленій* лежащей. Мы не противопоставляемъ человѣческой

таетъ свою свободу не въ противопоставленіи своей волевой активности историческому процессу, а въ сліяніи съ его прогрессивными тенденціями, въ приспособленіи къ нимъ.

Но въ такомъ случаѣ, скажутъ наши противники, человѣкъ обращается въ игрушку историческаго процесса, онъ исчезаетъ въ немъ. Старая пѣсенка, которую давно пора бросить! Эту точку зрѣнія считаютъ фаталистической тѣ люди и тѣ классы, которые враждебны прогрессивнымъ тенденціямъ соціальнаго развитія. Вѣдь, дѣло историческаго прогресса есть дѣло человѣчества, есть осуществленіе человѣческихъ цѣлей, и потому приспособленіе къ нему можетъ казаться непріятнымъ только врагамъ человѣчества. Приспособленіе человѣческой психики, человѣческой воли къ требованіямъ соціально-историческаго прогресса не есть насиліе надъ человѣческой личностью, потому что человѣческая личность лишь въ приспособленіи къ соціальному прогрессу осуществляетъ свою истинно человѣческую природу. Только нелѣпый дуализмъ видитъ въ историческомъ процессѣ какую-то роковую силу, враждебную личности, насмѣхающуюся надъ ней и играющую ею. Тутъ ошибки фатализма и индетерминизма соединяются воедино: естественный ходъ вещей оказывается фатальнымъ, человѣческая дѣятельность индетерминированной [1]). Г. Михайловскій никогда не пойметъ, что прогрессивная личность видитъ въ историческомъ процессѣ себя и свое дѣло, а не что-то чуждое и далекое для него. Наше рѣшеніе про-

психики и человѣческихъ идеаловъ необходимости,—это предоставляется г. Михайловскому; мы видимъ необходимость въ самомъ психическомъ процессѣ образованія идеаловъ. У Риля это прекрасно разобрано въ цитированномъ уже мѣстѣ.

[1]) Г. Михайловскій на словахъ признаетъ детерминизмъ, но въ своихъ соціологическихъ построеніяхъ выбрасываетъ его за бортъ. Борьбу человѣческой личности за идеалъ онъ не считаетъ нужнымъ ввести въ сферу научнаго опыта.

блемы свободы и необходимости непріятно реакціоннымъ силамъ общества, потому что, съ нашей точки зрѣнія, онѣ дѣйствительно несвободны и приговорены необходимостью къ смерти. Но психологіи реакціонныхъ классовъ не передѣлаешь, ихъ нельзя заставить желать иначе, чѣмъ они желаютъ, желать добра; поэтому лучше не обращаться къ нимъ. Г. Михайловскому, вѣроятно, чуждо и непонятно то, что мы говоримъ—онъ человѣкъ другого поколѣнія и сдѣланъ изъ другого тѣста. Для г. Михайловскаго между свободою и необходимостью существуетъ вѣчный антагонизмъ. „Естественный ходъ вещей“ русской жизни жестоко отомстилъ человѣку, возведшему въ принципъ ненависть къ „естественному ходу вещей“: онъ вырылъ для г. Михайловскаго непроходимую пропасть между „субъективнымъ“ и „объективнымъ“. „Система правды“ разорвалась пополамъ.

Теперь переходимъ къ главному приложенію „субъективизма“, къ теоріи прогресса г. Михайловскаго Мы уже знаемъ, что г. Михайловскій вкладываетъ въ понятіе прогресса субъективно-телеологическій смыслъ. Взгляды г. Михайловскаго на прогрессъ выросли на критикѣ спенсеровской теоріи прогресса. Для Герб. Спенсера въ природѣ и обществѣ существуетъ только процессъ, и онъ не имѣетъ никакого права называть этотъ процессъ прогрессомъ [1]). Мы совершенно присоединяемся къ г. Михайловскому,

---

[1]) Спенсеръ приходитъ къ слѣдующей окончательной формѣ эволюціи: «эволюція—интеграція матеріи, сопровождаемая разсѣяніемъ движенія, переводящая матерію изъ неопредѣленной, безсвязной однородности въ опредѣленную, связную разнородность и производящая параллельное тому преобразованіе сохраняемаго матеріей движенія». «Основныя Начала». 1897 г. Стр. 331. Спенсеръ пытается въ этой формулѣ дать чисто механическое истолкованіе космической и соціальной эволюціи. Но гдѣ же тутъ прогрессъ? Всѣ попытки

поскольку онъ настаиваетъ на чисто телеологическомъ характерѣ идеи прогресса. „Самое слово „прогрессъ“ имѣетъ смыслъ только по отношенію къ человѣку, и явленіями прогрессивными въ области человѣческой мысли и человѣческихъ дѣяній мы можемъ признать только тѣ, которыя подвигаютъ человѣка къ данной цѣли; явленія, задерживающія это движеніе или отклоняющія его въ сторону, мы должны признать съ человѣческой, т. е. единственно-возможной для человѣка точки зрѣнія—явленіями регрессивными“ [1]) „Коренная и ничѣмъ неизгладимая разница между отношеніями человѣка къ человѣку и отношеніями человѣка къ остальной природѣ состоитъ прежде всего въ томъ, что въ первомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло не просто съ явленіями, а съ явленіями, тяготѣющими къ извѣстной цѣли, тогда какъ во второмъ цѣль эта для человѣка не существуетъ“ [2]). Объективно въ мірѣ

свести прогрессъ къ механикѣ атомовъ, къ перераспредѣленію энергіи и матеріи мы считаемъ метафизикой самаго дурного сорта. Механическое міровоззрѣніе, какъ идеалъ окончательнаго научно-философскаго пониманія міра, это не болѣе, какъ предразсудокъ мысли XIX вѣка. Мы не отрицаемъ частичныхъ правъ механизма въ его спеціальной области, но соціальный процессъ становится абсолютно непонятнымъ, если вы его введете въ систему механизма. Еще разъ повторяемъ, что историческій матеріализмъ не имѣетъ ничего общаго съ этими натуралистическими предразсудками,—онъ можетъ только смотрѣть сверху внизъ на спенсеровскую формулу, лишенную всякаго соціологическаго содержанія. Одна изъ самыхъ важныхъ заслугъ историческаго матеріализма — это требованіе чисто соціальнаго истолкованія соціальныхъ явленій. Онъ не считаетъ возможнымъ истолковывать этотъ принципіально новый рядъ явленій біологически или механически. Историческій матеріализмъ—соціологическое ученіе по преимуществу и выгодно отличается въ этомъ отношеніи отъ другихъ направленій. См. методологическія замѣчанія у Б. Костяковскаго «Gesellschaft und Einzelwesen». Стр. 19—55.

[1]) См. т. I. Стр. 129.

[2]) Ibid. Это мѣсто нѣсколько двусмысленно. Его можно понимать такимъ образомъ, что объектъ общественной науки, т. е. соціальный процессъ, отличается своей цѣлесообразностью, между тѣмъ какъ

и въ исторіи для г. Михайловскаго существуютъ только процессы, и онъ считаетъ ихъ прогрессивными и регрессивными въ зависимости отъ того, приближаютъ-ли они къ субъективно-поставленной цѣли, или удаляютъ отъ нея. Для насъ очень важно отмѣтить что свою телеологическую точку зрѣнія г. Михайловскій противополагаетъ не только антителеологической философіи Спенсера, но также всякой о б ъ е к т и в н о й телеологіи, подъ которой, впрочемъ, понимаетъ старую телеологію съ теологической закваской. „Формула: все сотворено на пользу человѣка, совершенно справедлива, но не въ объективномъ, а только въ субъективномъ смыслѣ; что ничто не создано для человѣка, что до всего ему приходится добиваться своимъ потомъ и кровью, но что въ виду своихъ интересовъ онъ самъ, силою своего сознанія. становится въ центрѣ природы и покоряетъ ее себѣ“ [1]). И вотъ г. Михайловскій приходитъ къ с у б ъ е к т и в н о й формулѣ прогресса: „прогрессъ есть постепенное приближеніе къ цѣлостности недѣлимыхъ, къ возможно полному и всестороннему раздѣленію труда между органами и возможно меньшему раздѣленію труда между людьми. Безнравственно, несправедливо, вредно, неразумно все, что задерживаетъ это движеніе. Нравственно, справедливо, разумно и полезно только то, что умень-

г. Михайловскій категорически отрицаетъ цѣлесообразность соціальнаго процесса, и его субъективная телеологія покоится на отрицаніи всякой объективной телеологіи.

[1]) Ibid. Стр. 206. Старую телеолегію, которая предполагала, что природѣ и человѣку извнѣ навязаны какія-то цѣли, и составляла серьезное препятствіе для развитія эволюціонной точки зрѣнія на міръ, теперь мало кто рѣшится защищать. Наука окончательно свела счеты съ этой полосой мысли. Но мы увидимъ, что телеологическую точку зрѣнія можно защищать совсѣмъ въ другомъ смыслѣ, и эта телеологическая точка зрѣнія не будетъ с у б ъ е к т и в н о й, какъ у г. Михайловскаго. Г. Михайловскій не предвидѣлъ, что, кромѣ вульгарной объективной телеологіи и телеологіи субъективной, можетъ быть еще какая-нибудь телеологія.

шаетъ разнородность общества, усиливая тѣмъ самымъ разнородность его отдѣльныхъ членовъ“ [1]).

Мы тоже вкладываемъ въ слово „прогрессъ“ этическій смыслъ, но не субъективно-этическій, а объективно-этическій. Это значитъ, что мы считаемъ соціальный процессъ прогрессомъ, т. е. переходомъ отъ этически-худшаго къ этически-лучшему. При такой точкѣ зрѣнія мы не только не требуемъ субъективной санкціи для прогресса, но какъ разъ наоборотъ: прогрессъ является для насъ ближайшей объективной санкціей нравственности. Поэтому мы безусловные противники такъ называемаго этическаго направленія въ общественной наукѣ, основаннаго прежде всего на гносеологическомъ недоразумѣніи, на наивномъ смѣшеніи различныхъ категорій [2]). Мы уже много разъ говорили, что человѣкъ неизбѣжно оцѣниваетъ соціальныя явленія со своей субъективной точки зрѣ-

[1]) Т. I. Стр. 150.

[2]) Мы присоединяемся къ аргументаціи В. Зомбарта противъ этической школы, да и вообще къ той постановкѣ вопроса, которую предлагаетъ этотъ талантливый писатель въ «Идеалахъ соціальной политики». Соціальный вопросъ дѣйствительно можетъ быть названъ этическимъ вопросомъ, но совсѣмъ не въ томъ смыслѣ, въ какомъ употребляютъ это выраженіе буржуазные идеологи. Не потому онъ вопросъ этическій, что онъ рѣшенъ будетъ нравственнымъ совершенствованіемъ людей и субъективнымъ морализированьемъ надъ соціальными явленіями, а потому, что рѣшеніе великой соціальной проблемы нашихъ дней будетъ имѣть объективно-этическую цѣнность, какъ важный шагъ въ прогрессѣ человѣческаго общества, и приведетъ къ торжеству высшаго типа человѣческой нравственности. Идеалъ наибольшей производительности, экономическаго совершенства, къ которому мы должны приспособляться, имѣетъ въ нашихъ глазахъ высокую цѣнность, какъ единственное средство для достиженія идеальныхъ цѣлей. Пренебреженіе экономическимъ совершенствомъ—безнравственно, потому что только оно подготовляетъ царство человѣчества. Моментъ распредѣлительный подчиненъ моменту производственному, и устраненіе эксплуатаціи человѣка человѣкомъ можетъ быть достигнуто только властью человѣка надъ природой.

нія,—въ этомъ отношеніи всѣ люди одинаковы, будь они даже самыми заклятыми объективистами; но отсюда еще очень далеко до требованія строить субъективную теорію прогресса. Оцѣнивать весь великій міръ со своей маленькой, субъективной, точки зрѣнія, выработанной маленькимъ кусочкомъ исторіи—это вульгарнѣйшее свойство, въ этомъ есть что-то филистерское, какая-то неспособность подняться до всеобщаго. Это мѣщанскій индивидуализмъ, неспособный проникнуться той великой истиной, что личное связано кровными и неразрывными нитями со всемірнымъ, и что эта связь является источникомъ всего великаго въ личности. Оцѣнивайте весь грандіозный историческій процессъ со своей субъективной точки зрѣнія, но не называйте это теоріей прогресса, не говорите, что это имѣетъ что-то общее съ соціологіей.

Результатъ субъективной теоріи получался самый плачевный: формула прогресса г. Михайловскаго, какъ на это уже не разъ указывали, противорѣчитъ всей исторіи человѣчества [1]). Нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что г. Михайловскій видитъ въ историческомъ процессѣ только регрессъ, вѣдь для него это „естественный ходъ вещей“, въ которомъ разумъ и чувство не принимали участія; прогрессивный процессъ г. Михайловскій начинаетъ съ себя. Мы предвидимъ, что можетъ возразить намъ г. Михайловскій. Онъ, конечно, скажетъ, что его идеалъ прогресса есть единственно человѣческій идеалъ, что въ этомъ смыслѣ онъ обязателенъ для всѣхъ людей, что критеріемъ прогресса для него является не *его личная* точка зрѣнія, а *человѣческая* точка зрѣнія вообще.

---

[1]) Замѣчательнѣйшій изъ единомышленниковъ г. Михайловскаго не былъ удовлетворенъ пресловутой «формулой прогресса» и помѣстилъ въ «Отеч. Зап.» за 1870 г. статью «Формула прогресса г. Михайловскаго», въ которой сдѣлалъ не лишенныя интереса критическія замѣчанія.

Вотъ тутъ-то и сказывается у г. Михайловскаго отсутствіе какихъ бы то ни было философскихъ и гносеологическихъ основъ. У всѣхъ людей есть слабость считать свою точку зрѣнія единственно правильной и единственно человѣческой, но нужно привести *объективныя* доказательства, почему именно данная точка зрѣнія выше каждой другой. Всякій объективный идеалъ есть дѣтище опредѣленной исторической эпохи и опредѣленныхъ общественныхъ слоевъ этой эпохи—уже поэтому онъ не можетъ судить всей исторіи. Избѣгаетъ-ли субъективно-антропоцентрическій идеалъ г. Михайловскаго общей участи всѣхъ субъективныхъ идеаловъ, которые когда-либо подсказывала исторія сознанію людей? Если та *цѣль*, которая, по мнѣнію г. Михайловскаго, придаетъ смыслъ слову „прогрессъ“, *общеобязательна*, то значитъ она *объективна* и должна возвышаться надъ всѣми *субъективными цѣлями* людей. Въ такомъ случаѣ эта цѣль есть лишь *формальная регулятивная идея*, а не общественный идеалъ, да еще на біологической подкладкѣ [1]). Значитъ, необходима *объективная* теорія прогресса, которая стала бы выше всѣхъ субъективныхъ идеаловъ съ ихъ конкретнымъ содержаніемъ, созданнымъ исторіей. *Содержаніе* всякаго идеала соткано изъ матеріаловъ эмпирической дѣйствительности, и субъективный идеалъ не можетъ поднять человѣка на такую высоту, съ которой можно было бы разглядѣть *прогрессъ* въ исторіи; примѣръ г. Михайловскаго блестяще это доказываетъ [2]). Г. Михайловскій смѣшиваетъ двѣ совер-

[1]) Ср. Штаммлеръ. «Wirtschaft und Recht», стр. 572—576.

[2]) Мы должны оговориться, чтобы не было недоразумѣній. Субъективный идеалъ есть у всякаго человѣка и имѣетъ высокую цѣнность, но онъ не можетъ быть критеріемъ прогресса. Мы должны брать людей съ ихъ *субъективизмомъ* и затѣмъ изслѣдовать, благопріятенъ-ли онъ *объективному* пониманію прогресса, или нѣтъ. У г. Михайловскаго субъективизмъ оказывается неблагопріятнымъ.

шенно различныя области: оцѣнку современной дѣйствительности съ точки зрѣнія опредѣленнаго общественнаго идеала, т. е. область соціальной политики, и оцѣнку всего историческаго процесса какъ прогрессивнаго, или регрессивнаго, т. е. область соціально-философской теоріи. Г. Михайловскій исходитъ изъ нѣкоторой утопіи, ставитъ извѣстный идеалъ. Онъ самъ, конечно, признаетъ, что это идеалъ е г о времени. Самое большее, слѣдовательно, что онъ можетъ сказать, это—что въ наше время прогрессивнымъ будетъ такое направленіе процесса, которое приближаетъ къ этому идеалу, и что сообразно съ этимъ мы должны дѣйствовать въ нашей общественной борьбѣ. Для всего историческаго процесса, для теоріи прогресса, „формула“ г. Михайловскаго рѣшительно ничего не даетъ. Можно даже подумать, что г. Михайловскій совсѣмъ и не задавался цѣлью строить теорію соціальнаго прогресса и, если бы онъ прямо это сказалъ, то очень отъ этого выигралъ-бы. Но онъ все таки считаетъ свою статью „Что такое прогрессъ“ соціологическимъ трактатомъ. Даже какъ „руководящій“ идеалъ соціальной политики, „формула прогресса“ г. Михайловскаго совершенно пуста, она имѣетъ абстрактно-біологическій, а не соціологическій смыслъ, не предполагаетъ никакой опредѣленной формы общежитія. Въ слѣдующей главѣ, разсматривая теорію борьбы за индивидуальность, мы постараемся показать, что г. Михайловскій впадаетъ въ грубую ошибку, устанавливая quasi-соціологическій законъ антагонизма личной и общественной дифференціаціи. Тогда мы увидимъ, что тѣ объективно-научныя данныя, на которыя пытается опереться г. Михайловскій въ своей теоріи прогресса, совершенно невѣрны и являются продуктомъ недоразумѣнія [1]).

[1]) Г. Михайловскій говоритъ, что его принципъ прочно коренится въ объективной наукѣ, потому что вытекаетъ изъ точныхъ изслѣдо-

А теперь посмотримъ, какую объективную теорію прогресса можетъ предложить историческій матеріализмъ въ союзѣ съ критической философіей. На нашъ взглядъ существуютъ только три точки зрѣнія на прогрессъ: или субъективная точка зрѣнія въ духѣ г. Михайловскаго, или отрицаніе прогресса и признаніе лишь процесса,—такъ смотрятъ Спенсеръ и всѣ отрицающіе телеологическій характеръ идеи прогресса; или, наконецъ, объективная точка зрѣнія на прогрессъ, предполагающая существованіе общеобязательной цѣли. Только третья точка зрѣнія даетъ философское обоснованіе величайшей идеи, до какой только додумывалось человѣчество. Мы придаемъ особенное значеніе философской теоріи прогресса, такъ какъ только она въ состояніи гармонически соединить субъективное съ объективнымъ съ одной стороны и правду-истину съ правдой-справедливостью съ другой въ нѣкоторомъ высшемъ единствѣ [1]).

Изъ матеріалистическаго пониманія исторіи мы можемъ сдѣлать выводы, чрезвычайно поучительные для теоріи прогресса, хотя основатели этой доктрины не

ваній законовъ органическаго развитія» Т. 1. См. стр. 149. Это-то и плохо, что г. Михайловскій вывелъ свой «принципъ» изъ законовъ «органическаго», а не «соціальнаго» развитія.

[1]) Очень важное значеніе имѣетъ для теоріи прогресса кантовтовская «Критика способности сужденія», которой и пользуется Штаммлеръ. На этой сторонѣ кантовской философіи особенно останавливается Вольтманъ въ своей книгѣ «Der histor. Material». стр. 70—89. Теорія прогресса у Маркса и Энгельса совсѣмъ не разработана и по внѣшности подходитъ какъ будто бы ко второй точкѣ зрѣнія, но по своему духу она ближе всего стоитъ, къ третьей точкѣ зрѣнія, которую мы намѣрены защищать. Мы не знаемъ людей, надъ которыми идея прогресса имѣла бы большую власть. Зиммель тоже указываетъ, что идея прогресса предполагаетъ существованіе конечной цѣли, не субъективнаго идеала, имѣющаго лишь временное значеніе, а идеала, къ которому должна двигаться вся исторія. См. «Die Probleme der Geschichtsphilosophie». Drittes Kapitel. Vom Sinn der Geschichte. Стр. 92. У самого Зиммеля умъ чисто критическій и

дают ъ никакого философскаго ученія о прогрессѣ. Теорія прогресса Маркса и Энгельса въ концѣ концовъ сводится къ слѣдующему: въ основѣ историческаго процесса лежитъ развитіе производительныхъ силъ человѣческаго общества; все, что способствуетъ развитію производительныхъ силъ — прогрессивно, все, что препятствуетъ ему — реакціонно. Что это значитъ? Это значитъ, что историческій процессъ есть не что иное, какъ процессъ общественной борьбы человѣка съ природой для поддержанія и развитія жизни; что въ этой борьбѣ человѣкъ создаетъ соціальную среду, которая становится между нимъ и природой, защищаетъ его отъ стихійныхъ силъ и нарастаніе которой символизируетъ силу человѣка, отдѣляющую его отъ зоологическаго состоянія. Это значитъ, кромѣ того, что мѣриломъ прогресса является степень побѣды человѣка надъ природой, сила и могущество человѣка и что высшія формы человѣчности могутъ вырасти только на этомъ базисѣ [1]). Въ философскомъ отношеніи эта точка зрѣнія приводитъ къ тому результату, что прогрессъ есть побѣда сознательнаго надъ безсознательнымъ, и, слѣдовательно, она согласуется съ чаяніями великихъ мыслителей человѣчества [2]). Разнообразныя историко-философскія

разрушительный, онъ мало склоненъ къ положительнымъ, систематическимъ построеніямъ.

[1]) Однимъ изъ предшественниковъ матеріалистическаго пониманія исторіи надо считать Бокля, который видѣлъ сущность прогресса и цивилизаціи во власти человѣка надъ природою, хотя онъ остановился на половинѣ дороги. См. многія мѣста въ «Исторіи цивилизаціи въ Англіи».

[2]) Эту идею мы находимъ у крупнѣйшихъ философовъ, начиная съ Платона и кончая Гегелемъ. Особенно ярко она сказалась у Фихте. У Фихте можно многому поучиться и въ наше время, во многихъ отношеніяхъ этотъ благородный мыслитель представляетъ шагъ впередъ по сравненію съ Кантомъ, и нео-фихтіанство имѣло бы, пожалуй, не меньше значенія, чѣмъ нео-кантіанство. Лассаль зналъ, что дѣлалъ, поклоняясь Фихте—см. его «Reden und Schriften», т. I, стр.

направленія много толковали о ростѣ сознательности въ исторіи, но только ученіе Маркса и Энгельса указываетъ на настоящій фундаментъ этого роста сознанія. Не даромъ Энгельсъ говорилъ о переходѣ изъ царства необходимости въ царство свободы. Если устранить утопическое представленіе о внезапномъ переходѣ необходимости въ свободу, то останется великая истина, что историческій прогрессъ есть освобожденіе человѣчества. Человѣкъ, его могущество и свобода—не только субъективная цѣль, которую самъ человѣкъ себѣ ставитъ и во имя которой онъ борется со стихійными силами природы, нѣтъ—это также объективный результатъ историческаго процесса и его общеобязательная цѣль. Все прогрессивное въ исторіи всегда сопровождается побѣдной пѣснью человѣка и вершиной прогресса будетъ чувство безконечной силы человѣка надъ природой, сознательнаго надъ безсознательнымъ. Движенію въ этомъ направленіи не будетъ конца, и вотъ почему миѳъ о Прометеѣ—дѣйствительно величайшій изъ миѳовъ и онъ никогда не перестанетъ затрогивать лучшія струны человѣческой души. Въ историческомъ процессѣ есть имманентная цѣлесообразность, ни въ какомъ смыслѣ не противорѣчащая законосообразности и представляющая лишь другую ея сторону. Человѣчество въ одно и то же время является и цѣлью историческаго процесса и его

---

425. Имманентная школа гносеологическаго монизма приближается къ Фихте, см. Ремке «Очеркъ исторіи философіи». 1898 г., стр. 297—308. Новѣйшія философскія системы, напр., система Вундта, учатъ что прогресъ есть ростъ духовности въ мірѣ. См. Wundt«System der Philosophie». Sechster Abschnit. Въ этомъ ученіи есть важное зерно истины, и историческій матеріализмъ въ нашемъ пониманіи можетъ только выдвинуть въ защиту этой истины новые аргументы. Мы постоянно выдвигаемъ матерьяльныя нужды и настаиваемъ на матерьяльной борьбѣ, но торжество нашего идеала будетъ ничѣмъ инымъ, какъ освобожденіемъ отъ гнета матерьяльнаго и возможностью расцвѣта духовнаго.

факторомъ, поэтому оно всегда возьметъ свое. Цѣлесообразное неизбѣжно выживаетъ въ исторіи [1]). Такимъ образомъ прогрессъ не ставится въ зависимость отъ какого-нибудь опредѣленнаго идеала, какъ этого желаютъ „субъективисты“. Идеалы постоянно мѣняются въ исторіи человѣчества и каждый изъ нихъ хорошъ только для своего времени, прогрессъ же возвышается надъ всѣми идеалами и всѣ они получаютъ свою санкцію отъ него.

Въ разныя историческія эпохи разныя формы общественности означали ростъ человѣческаго могущества, крупныя побѣды надъ природой, и разные общественные классы были выразителями этой растущей силы. Было время, когда переходъ къ рабскому хозяйству былъ прогрессомъ, обозначалъ нарастаніе соціальной среды, производительныхъ силъ общества, хотя теперь для насъ рабство не только субъективно отвратительно, но есть также объективный признакъ слабости человѣка [2]). Было время, когда буржуазія высоко несла знамя человѣческаго прогресса: она требовала уничтоженія тѣхъ формъ общественности и

---

[1]) Наша телеологическая точка зрѣнія отличается отъ точки зрѣнія какъ Штаммлера, такъ и Л. Уорда своимъ монистическимъ характеромъ. Мы думаемъ, что весь историческій процессъ съ одной стороны законосообразенъ, съ другой—цѣлесообразенъ. Нельзя противополагать телеологіи, какъ специфической законосообразности воли, детерминизму, какъ законосообразности въ смыслѣ причинной обусловленности. Мы уже не разъ замѣчали, что у Штаммлера въ этомъ отношеніи царитъ удивительная путаница понятій. См. «Wirtschaft und Recht». Viertes Buch. Ersterst Abschnitt Въ исторіи нѣтъ также двойственности телеологическихъ и генетическихъ процессовъ, какъ это предполагаетъ Л. Уордъ. См. «Психическіе факторы цивилизаціи». 1897 г. Особенно мы протестуемъ противъ той телеологіи, во имя которой отдѣльная личность выдѣляетъ себя изъ общечеловѣческаго процесса развитія.

[2]) Г. Михайловскій никакъ не можетъ переварить подобнаго объективизма; его возмущаютъ разсужденія Энгельса о рабствѣ, хотя они теперь повторяются всякимъ историкомъ культуры.

тѣхъ устоевъ мысли, которые препятствовали дальнѣйшему развитію производительныхъ силъ общества дальнѣйшему росту человѣческой силы. Теперь она сама препятствуетъ прогрессу человѣчества, она сро, слась съ отживающими формами общественности. Знамя прогресса, могущества человѣка, теперь выбрасывается другимъ общественнымъ классомъ, только его общественный идеалъ согласуется съ дальнѣйшимъ развитіемъ производительныхъ силъ общества. Этотъ идеалъ неизбѣжно долженъ восторжествовать потому, что только подъ этимъ условіемъ человѣчество сможетъ выжить, поддержать свою жизнь. Основной признакъ подобной точки зрѣнія на прогрессъ— это ея объективность. Мы не считаемъ прогрессомъ того, что приближаетъ къ нашему субъективному идеалу; общаго для всѣхъ людей эмпирическаго идеала нѣтъ. Нашъ собственный субъективный идеалъ мы санкціонируемъ, какъ идеалъ прогрессивный, согласный съ тенденціями общественнаго развитія, и это служитъ, наряду съ нашими чувствами, его оправданіемъ То, что говоритъ историческій матеріализмъ о прогрессѣ, указываетъ на дѣйствительное содержаніе историческаго процесса—историческій процессъ дѣйствительно такъ совершается. Это не то, что „формула“ г. Михайловскаго, не имѣющая ничего общаго съ исторіей и заставляющая думать, что до сихъ поръ прогресса не было, что соціальный процессъ былъ сплошнымъ регрессомъ. Словомъ, г. Михайловскій выставляетъ извѣстный идеалъ, приближеніе къ которому было бы прогрессомъ, но прогресса въ исторіи не видитъ. Мы же видимъ въ историческомъ процессѣ прогрессъ, и это окрашиваетъ наше міровоззрѣніе въ принципіально оптимистическій цвѣтъ. Тутъ мы, наконецъ, приходимъ къ самому важному вопросу, отъ рѣшенія котораго зависитъ философская сторона теоріи прогресса.

Прогрессъ, формально говоря, есть улучшеніе, переходъ отъ худшаго къ лучшему; историческій процессъ есть борьба человѣка съ природой, ростъ человѣческаго могущества. Почему же тотъ ростъ человѣческой силы и сознанія, то возвышеніе человѣка [1]), которое создается развитіемъ производительныхъ силъ общества, есть переходъ отъ худшаго къ лучшему, почему это улучшеніе? Отвѣтъ на этотъ вопросъ предполагаетъ существованіе объективно-этической санкціи, общеобязательной цѣли историческаго процесса, и всякій, отрицающій эту высшую санкцію и высшую цѣль, долженъ отрицать идею прогресса и долженъ довольствоваться жалкими суррогатами, можетъ быть достаточными для обыденной жизни, но оставляющими въ душѣ мыслителя огромную пустоту. Да и каждый че-

---

[1]) Историческая дѣйствительность знаетъ самыя ужасныя униженія человѣка и причиной этихъ униженій часто считается прогрессъ. Это оптическій обманъ. Цѣль и результатъ прогресса всегда есть возвышеніе человѣчества; всякое униженіе есть только признакъ того что прогрессъ еще многаго не успѣлъ сдѣлать. Что-нибудь изъ двухъ: или прогрессъ есть звукъ пустой, или онъ есть абсолютное благо, служеніе которому нравственно обязательно для всякаго существа. Прудонъ, а за нимъ г. Михайловскій, очень любятъ говорить объ антиномичности всѣхъ благъ цивилизаціи. Эту точку зрѣнія надо отличать отъ ученія Маркса о противорѣчіяхъ капиталистическаго строя. См. Марксъ. «Elend der Philosophie». Противорѣчія эти въ концѣ концовъ сводятся къ тому, что въ капиталистическомъ обществѣ существуютъ какъ положительныя, прогрессивныя стороны, такъ и отрицательныя, реакціонныя. Ростъ положительныхъ, прогрессивныхъ сторонъ долженъ увеличить сумму добра въ обществѣ и уменьшить сумму зла. Принципъ прогресса—«чѣмъ лучше, тѣмъ лучше». Въ этомъ отношеніи имѣетъ большое значеніе устраненіе той такъ называемой, Zusammenbruchstheorie и Verelendungstheorie, которыя несомнѣнно свойственны ортодоксальному марксизму. Въ критикѣ этой стороны марксовскаго ученія о соціальномъ развитіи мы видимъ положительную сторону книги Бернштейна. См. «Voraussetzungen»... Въ философскомъ отношеніи несравненно сильнѣе критика П. Струве. См. его статью «Die Marx'sche Theorie der sozialen Entwickelung въ Brauns Archiv Vierzehnter Band. Fünftes und sechstes Heft. Berlin. 1899.

ловѣкъ, отрицающій абсолютный характеръ добра и нравственную цѣль жизни, долженъ ощущать эту пустоту. Потребность въ идеализмѣ вѣчна.

Г. Михайловскій рѣшаетъ поставленный нами вопросъ со своей субъективно-антропоцентрической точки зрѣнія, основанной прежде всего на отрицаніи объективной телеологіи, т. е. какихъ бы то ни было цѣлей природы [1]). Объективно человѣкъ, его горести и радости не имѣютъ никакихъ преимуществъ передъ всѣмъ остальнымъ въ мірѣ. Безчувственная природа, естественный ходъ вещей равнодушны къ человѣку. Но онъ самъ себя субъективно считаетъ цѣлью мірозданія и во имя своихъ человѣческихъ идеаловъ подымаетъ знамя возстанія противъ „естественнаго хода вещей“ въ природѣ и обществѣ. Человѣкъ можетъ сказать: да, природа ко мнѣ безжалостна, она не знаетъ различія, въ смыслѣ права, между мною и воробьемъ; но я и самъ буду къ ней безжалостенъ и своимъ кровавымъ трудомъ покорю ее, заставлю ее служить мнѣ, вычеркну зло и создамъ добро. Я не цѣль природы, природа не имѣетъ и другихъ цѣлей. Но у меня есть цѣли, и я ихъ достигну [2]). „Человѣкъ для человѣка—все для человѣчества“—вотъ девизъ субъективно-антропоцентрическаго міровоззрѣнія [3]). Вмѣсто контовскаго дѣленія исторіи на

[1]) Въ этомъ отношеніи г. Михайловскій опирается на дарвинизмъ, хотя мы склонны думать, что дарвинизмъ заключаетъ въ себѣ телеологическій принципъ. Дарвинизмъ и вообще эволюціонизмъ уничтожаетъ старую телеологію и расчищаетъ почву для новой, имманентной телеологіи. Вѣдь дарвинизмъ тоже стремится сдѣлаться теоріей прогресса, но для этого онъ нуждается въ значительныхъ философскихъ дополненіяхъ и разъясненіяхъ.

[2]) См. Т. I, стр. 215.

[3]) Любопытно отмѣтить, что это, вѣдь, есть вмѣстѣ съ тѣмъ основной принципъ Канта, хотя г. Михайловскій и относитъ Канта, какъ идеалиста-метафизика, къ эксцентрическому періоду мысли, т. е. къ тому міровоззрѣнію, которое подчиняетъ человѣка какимъ-то постороннимъ цѣлямъ. Вообще, упорно не хотятъ понять, что именно

періоды—теологическій, метафизическій и позитивный дѣленія, имѣющаго въ виду лишь интеллектуальную область [1]), г. Михайловскій предлагаетъ дѣлить исторію человѣчества на періоды объективно-антропоцентрическій, въ которомъ человѣкъ считаетъ себя объективнымъ центромъ и объективной цѣлью природы, эксцентрическій, когда признается существованіе цѣлей природы, которымъ подчиняютъ человѣка, и субъективно-антропоцентрическій, который мы выше старались охарактеризовать. Эта классификація не лишена остроумія. Г. Михайловскому дѣлаетъ большую честь, что онъ склоненъ искать основного факта въ общественности, въ смѣнѣ различныхъ формъ кооперації и отъ этого ставитъ въ зависимость умственное развитіе человѣчества. Вообще, г. Михайловскій никогда не былъ раціоналистомъ [2]), но, какъ мы увидимъ ниже, склонность къ біологическимъ абстракціямъ и аналогіямъ, помѣшала ему удовлетворительно объяснять умственныя теченія общественными причинами.

Мы уже говорили, что субъективная телеологія не въ состояніи удовлетворительно рѣшить великую проблему прогресса, потому что прогрессъ нуждается въ объективно-этической санкціи. Какъ ни странно это будетъ звучать, но мы отдаемъ предпочтеніе объективному антропоцентризму передъ субъективнымъ [3]).

Кантъ со своимъ этическимъ идеализмомъ былъ величайшимъ провозвѣстникамъ гуманнаго міровоззрѣнія, человѣческой точки рѣнія на міръ. Но только для Канта, какъ для глубокаго мыслителя, принципъ «человѣкъ, какъ самоцѣль» былъ не субъективный, а объективный и общеобязательный. Это есть законодательство сверхъ-индивидуальнаго сознанія трансцендентальной апперцепціи.

[1]) См. Контъ. «Cours de philosophie positive». Tome I. Première leçon.

[2]) Въ этомъ отношеніи г. Михайловскій очень отличается отъ Миртова, надъ которымъ раціоналистическія привычки мысли XVIII в. имѣли большую силу, а отъ такого типичнаго раціоналиста, какъ Чернышевскій, его отдѣляетъ цѣлая пропасть.

[3]) Это выраженіе мы совсѣмъ не считаемъ удачнымъ и употре-

Пусть это не слишкомъ пугаетъ слабонервныхъ позитивистовъ, падающихъ въ обморокъ отъ малѣйшаго намека на телеологическій принципъ. Мы опираемся на кантовскую „Критику практическаго разума“ и „Критику способности сужденія“ единовременно, хотя наша телеологическая точка зрѣнія нѣсколько отличается отъ кантовской. Человѣкъ не только субъективно считаетъ себя цѣлью историческаго процесса, часто онъ даже и не считаетъ себя таковой,—нѣтъ, онъ есть объективная, т. е. общеобязательная, цѣль историческаго процесса, но только царство человѣчества должно реализироваться не въ умопостигаемомъ мірѣ, какъ предполагаетъ Кантъ и буржуазные нео-кантіанцы [1]), а въ дѣйствительномъ мірѣ явленій. Что ростъ человѣческой силы, человѣческаго сознанія, свободной человѣчности есть прогрессивное, нравственное, справедливое—это объективная правда, обязательная для всякаго сознанія, а таковой она можетъ быть только потому, что она не эмпирическаго происхожденія и дана a priori въ трансцендентальномъ, сверхиндивидуальномъ сознаніи. Сознательное и сильное, гуманное и свободное человѣчество и даже не только человѣчество, а жизнь вообще, жизнь болѣе высокая, чѣмъ человѣческая—это не есть какой-то опредѣленный субъективный идеалъ съ извѣстнымъ содержаніемъ,—нѣтъ, это объективная норма, санкціонирующая прогрессъ, какъ движеніе къ высшей нравственной цѣли. То проникновеніе всеобщихъ логическихъ, этическихъ и эстетическихъ нормъ въ жизнь человѣчества, которымъ сопровождается соціальный прогрессъ, есть, можетъ быть, торжество единаго Мірового „Я“ въ „я“ индивидуальномъ [2]).

бляемъ его только потому, что къ этому подаетъ поводъ терминологія г. Михайловскаго.

[1]) Напр., Штаммлеръ.

[2]) См. чудесную книгу Виндельбанда «Präludien». 1884. Особенно статью Normen und Naturgesetze».

Но если нашъ принципъ только регулятивный и нормирующій, то какая же у насъ есть гарантія, что историческій процессъ цѣлесообразенъ въ смыслѣ приближенія къ той конечной цѣли [1]), которая и дѣлаетъ этотъ принципъ прогрессивнымъ? Не есть-ли эта цѣлесообразность и прогрессивность историческаго процесса дѣло страннаго случая? Конечно, нѣтъ. Почему историческій процессъ законосообразенъ? Онъ законосообразенъ не случайно; въ объектѣ соціальной науки мы видимъ имманентную законосообразность, потому что трансцендентальная апперцепція дѣлаетъ его таковымъ, внося конститутивный принципъ причинности [2]). Философія будущаго удастся, наконецъ, показать, что имманентная цѣлесообразность и прогрессивность историческаго процесса (а также и мірового) не есть дѣло малоправдоподобнаго случая, какъ это въ концѣ концовъ предполагаетъ механическое міровоззрѣніе. Цѣлесообразность коренится въ трансцендентальной апперцепціи, въ томъ сверхъ-индивидуальномъ сознаніи, которое создаетъ міръ не только причинно-обусловленнымъ, но и движущимся къ цѣли [3]). Историческій про-

---

[1]) Понятіе конечной цѣли не предполагаетъ возможности ея достиженія, а только вѣчное къ ней приближеніе. Этимъ она отличается отъ идеаловъ человѣчества, которые составляютъ лишь этапы въ этомъ движеніи и потому достижимы. Какъ мы уже указывали, Штаммлеръ грубо смѣшиваетъ понятія, настаивая на неосуществимости какого бы то ни было идеала и, слѣдовательно, на неразрѣшимости соціальнаго вопроса.

[2]) См. Kant. «Kritik der reinen Vernunft», стр. 135.

[3]) Кантъ придаетъ телеологическому принципу только регулятивное, а не конститутивное значеніе, и мы не находимъ у него телеологическаго пониманія міра. См. «Kritik der Urtheilskraft». Herausg. von Kirchmann. 1872, стр. 233. Дополненіемъ къ кантовской точкѣ зрѣнія могутъ служить взгляды Вундта на телеологію. См. «System der Philosophie», стр. 308—340. См. также Паульсенъ «Введеніе въ философію», стр. 224—239. Идея цѣли должна объединить правду-истину

цессъ создаетъ самые разнообразные идеалы, но только тѣ изъ нихъ нравственны, справедливы и прогрессивны, которые согласуются съ объективной нормой прогресса [1]). Мы должны помнить великую мысль Канта, что форма безъ содержанія пуста, а содержаніе безъ формы слѣпо. Человѣкъ дѣлается зрячимъ относительно прогресса только потому, что къ эмпирически данному содержанію онъ прибавляетъ a priori данную форму, идею цѣли. Но особенно мы хотѣли бы заклеймить тѣхъ реакціонныхъ мыслителей, которые ловятъ рыбу въ мутной водѣ и нагло осмѣливаются утверждать, что высшая цѣль человѣчества осуществляется не въ соціальной борьбѣ, не въ дѣйствительной жизни и что служеніе ей можно соединить съ защитой эксплуатаціи и угнетенія человѣка, съ травлей священнѣйшихъ стремленій нашего времени, направленныхъ къ устраненію соціальнаго зла. Такимъ людямъ мы говоримъ: долой грязныя руки, идеальная цѣль принадлежитъ не вамъ! [2]).

и правду-справедливость. Только тогда дѣлается понятной религіозная идея нравственнаго міропорядка, безъ которой жизнь безсмысленна.

[1]) Нѣкоторые критики марксизма упрекаютъ это ученіе въ отсутствіи философской теоріи прогресса, предполагающей телеологію. См., напр., недавно вышедшую книгу Масарика «Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismas». Этотъ упрекъ справедливъ, но для марксизма не страшенъ. Мы старались показать, что философско-телеологическая теорія прогресса не только уживается съ основами марксизма, но даже предполагается ими. Мы, конечно, только ставимъ вопросъ и въ общихъ чертахъ указываемъ на путь, которымъ онъ можетъ быть рѣшенъ. Претендовать на сколько нибудь обстоятельное развитіе этихъ мыслей мы не можемъ, это потребовало-бы огромной работы. См. труды Вольтмана, цитированные выше

[2]) Нужно признать, что въ современной философіи рѣдко можно встрѣтить мыслителей съ вполнѣ чистыми руками всѣ они, хоть немножко, да замараны родствомъ съ тѣми классами общества, которые не считаютъ человѣка самоцѣлью. Прочтите хотя бы «этику» Вундта. За высшей цѣлью міровой воли скрывается реакціонно-буржуазная мораль, оправдывающая любое современное безобразіе.

Мы думаемъ, что эта точка зрѣнія окончательно сводитъ счеты съ „субъективизмомъ“. Но человѣкъ, котораго г. Михайловскій поставилъ въ центрѣ своего міровоззрѣнія, врядъ ли терпитъ какой-нибудь ущербъ отъ подобнаго „объективизма“; наоборотъ, этотъ объективизмъ поднимаетъ человѣка на такую высоту, о которой не смѣлъ даже мечтать г. Михайловскій: онъ придаетъ человѣку абсолютное и универсальное значеніе. Утопизмъ устраняется, но этическій идеализмъ возрождается, несмотря на строго-реалистическія основы міровоззрѣнія. Для насъ человѣкъ—самоцѣль есть формальная объективная норма, а для г. Михайловскаго матеріальный субъективный идеалъ. Матеріальныя цѣли человѣчества мѣняются, и ни одна изъ нихъ не можетъ претендовать на всеобщность, но формальный моментъ всегда остается въ силѣ и проходитъ красною нитью черезъ всю исторію человѣческаго сознанія. Для насъ прогрессъ идетъ „по большой дорогѣ исторіи“, а не по закоулкамъ. Для насъ производственный моментъ доминируетъ надъ распредѣлительнымъ, такъ какъ, только выставляя его на первый планъ, мы считаемъ возможнымъ достигнуть своихъ цѣлей. Для насъ развитіе капитализма прогрессивно, и не только потому, что капитализмъ перейдетъ въ свою противоположность, а и потому, что, по сравненію съ предшествующими формами хозяйства, онъ есть улучшеніе. Еще разъ повторяемъ, что принципъ прогресса—„чѣмъ лучше, тѣмъ лучше“ [1]).

Мы особенно желали бы подчеркнуть, что наша этическая точка зрѣнія отличается отъ обычной эти-

---

[1]) Verelendungstheorie гораздо болѣе подходитъ къ взглядамъ г. Николая — она, чѣмъ къ нашимъ собственнымъ. См. Н—онъ. «Очерки нашего пореформеннаго общественнаго хозяйства», стр. 344—346. Мы прекрасно видимъ отрицательныя хищническія стороны развитія капитализма, нравственно протестуемъ противъ нихъ всегда, но *фактически* далеко не всегда въ силахъ что нибудь съ ними подѣлать

ческой точки зрѣнія въ общественной наукѣ, которая предлагаетъ эклектическую моральную кашицу вмѣсто соціологіи. Мы уже достаточно часто говорили, что смотримъ на историческую нравственность съ матеріалистической (или реалистической) точки зрѣнія и не признаемъ самостоятельныхъ нравственныхъ факторовъ, призванныхъ рѣшить соціальный вопросъ. Мы соединяемъ „научный реализмъ“ съ „гражданскимъ идеализмомъ“ совсѣмъ на другой почвѣ [1]). Люди, плохо понимающіе значеніе формальнаго апріоризма, могутъ спросить: почему же обязательныя для всѣхъ этическія нормы далеко не всегда присутствуютъ въ сознаніи людей? А именно потому, что это этическія нормы, а не психологическія свойства людей. Этическія, какъ и логическія нормы, по цитированнымъ уже словамъ Риля, возникаютъ въ соціальномъ мыслеобщеніи; онѣ не прирождены намъ и психологическое сознаніе людей проходитъ къ нимъ лишь въ результатѣ длиннаго процесса соціальнаго развитія; оно можетъ быть какъ благопріятно, такъ и неблагопріятно для правды-истины и правды-справедливости. Человѣкъ начинаетъ сознавать свою общечеловѣческую природу только путемъ соціальнаго прогресса. Мы должны окончательно сдѣлать тотъ вы-

---

[1]) Беренштейнъ оказывается большимъ филистеромъ въ своемъ стремленіи принизить духъ соціальнаго движенія и вытравить изъ него всякій идеализмъ. Вѣдь глубина и ширина нашего идеала, его цѣнность не уменьшается отъ того, что выбрасываются утопическіе элементы изъ нашего научнаго пониманія соціальнаго развитія. Наше отношеніе къ соціальному развитію должно отличаться отъ отношенія близорукихъ и подовинчатыхъ соціальныхъ реформаторовъ, не способныхъ видѣть ничего великаго за своими мелкими дѣлами. Если бы Беренштейнъ былъ лучшимъ философомъ, то онъ понялъ бы, что практическій идеализмъ долженъ быть сохраненъ, такъ какъ надъ нимъ безсиленъ какой бы то ни было теоретическій реализмъ, что идеализмъ долженъ сдѣлаться глубже и шире, долженъ подняться до проникновенія идеальными цѣлями человѣчества.

водъ, что цѣльную и гармоническую правду можно обрѣсти не безпринципнымъ смѣшеніемъ различныхъ областей, а философскимъ ихъ разграниченіемъ.

Подведемъ итоги. Въ соціологическое познаніе вносится троякое a priori: a priori психологическое, a priori логическое и a priori этическое. На a priori психологическомъ покоится субъективизмъ, это a priori не абсолютное, а относительное, постоянно измѣняющееся; на a priori логическомъ и этическомъ покоится „система объективной правды“: первое вноситъ въ познаніе принципъ законосообразности и рождаетъ правду-истину, второе вноситъ принципъ цѣлесообразности, даетъ объективное мѣрило прогресса и рождаетъ правду - справедливость [1]). Психика прогрессивнаго класса является почвой, на которой наиболѣе гармонично сочетаются всѣ элементы и вырастаетъ единая „система правды“, которую историческій процессъ призванъ осуществить въ мысли и жизни. Прогрессъ есть въ концѣ концовъ не что иное, какъ приближеніе къ царству человѣчности, къ абсолютной истинѣ справедливости, и красотъ, т. е. къ конечной цѣли, путемъ устраненія всего нецѣлесообразнаго [2]). На этомъ мы заканчиваемъ наше изслѣдованіе о „субъективизмѣ“ и переходимъ къ другой сторонѣ міро-

---

[1]) Мы глубоко убѣждены, что если XIX вѣкъ былъ вѣкомъ идеи законосообразности, то XX прибавитъ къ ней идею цѣлесообразности.

[2]) Мы придаемъ большое значеніе гносеологическому направленію въ соціологіи. Только такимъ путемъ можно установить основныя положенія соціологической науки, къ которымъ не въ состояніи придти некритическій историческій эмпиризмъ. На этомъ поприщѣ начинается плодотворная работа (Зиммель, Штаммлеръ, Вольтманъ, Зомбартъ, Кистяковскій, Струве), хотя изъ нашего изложенія ясно, что мы не считаемъ вполнѣ удачными попытки Зиммеля и Штаммлера рѣшить проблемы соціологической гносеологіи. Мы, русскіе, можемъ особенно гордиться тѣмъ, что великій духъ философскаго критицизма, повидимому находитъ благопріятную почву въ прогрессивныхъ слояхъ нашей литературы.

воззрѣнія г. Михайловскаго, къ его интересной попыткѣ дать соціологическое обоснованіе „индивидуализму“.

ГЛАВА II.

Личность и общество.

До сихъ поръ мы почти не касались содержанія соціологическихъ воззрѣній г. Михайловскаго, теперь же насъ интересуетъ вопросъ: какую соціологическую теорію предлагаетъ г. Михайловскій? Соціологическая теорія борьбы за индивидуальность проходитъ красною нитью черезъ всѣ его произведенія. Своей теоріей борьбы за индивидуальность г. Михайловскій гордится нисколько не менѣе, чѣмъ своимъ субъективнымъ методомъ, хотя эта сторона его дѣятельности менѣе извѣстна. Нельзя отказать этой теоріи въ остроуміи, и оригинальности, но это не мѣшаетъ ей быть радикально невѣрной. Именно тутъ лежитъ центръ тяжести соціологическаго міровоззрѣнія г. Михайловскаго, и распутать ту соціологическую путаницу, которую г. Михайловскій вноситъ въ головы читателей, можно только критикой „борьбы за индивидуальность“. Насъ всегда удивляло, что нѣкоторые обращаютъ главное вниманіе на статьи г. Михайловскаго о „герояхъ и толпѣ“ и думаютъ, что именно въ нихъ онъ рѣшаетъ соціологическій вопросъ о роли личности въ исторіи и сущности историческаго процесса, между тѣмъ какъ статьи о „герояхъ и толпѣ“ затрогиваютъ совершенно побочный вопросъ, стоятъ въ сторонѣ отъ главныхъ работъ г. Михайловскаго и для него не характерны [1]).

[1]) Отчасти въ эту ошибку впадаетъ Н. Бельтовъ, но для него это простительно, такъ какъ онъ совсѣмъ и не задавался цѣлью критиковать міровоззрѣнія г. Михайловскаго. Отношеніе Н. Бельтова къ г. Михайловскому было чисто полемическое, и онъ главнымъ обра-

Мы еще будемъ говорить о „герояхъ и толпѣ“, а теперь прежде всего остановимся на исходномъ пунктѣ „борьбы за индивидуальность“, на томъ антагонизмѣ, который г. Михайловскій устанавливаетъ между дифференціаціей личности и дифференціаціей общества.

Этотъ законъ антагонизма г. Михайловскій считаетъ своимъ объективнымъ открытіемъ, единственной, кажется, научной опорой для своихъ субъективныхъ построеній. Мы должны помнить, что на г. Михайловскаго имѣло пагубное вліяніе излишнее увлеченіе біологіей и что побудительнымъ моментомъ въ выработкѣ его міровоззрѣнія была критика Спенсера [1]). Какъ мы уже говорили въ историческомъ введеніи, г. Михайловскій вступилъ на литературное поприще въ то время, когда умственная атмосфера Западной Европы была пропитана органической и дарвинистической теоріей общества и когда послѣдніе выводы буржуазной соціологической мысли переносились на русскую почву. Борьбу съ этими вредными теченіями г. Михайловскій поставилъ своей жизненной задачей; талантливый публицистъ сдѣлалъ огромныя усилія преодолѣть домашними, русскими средствами тѣ теоріи, которыя представлялись нашему народолюбцу олицетвореніемъ надвигающейся

зомъ имѣлъ въ виду статьи г. Михайловскаго противъ новаго направленія. Кромѣ того, Н. Бельтовъ популяризировалъ «монистическій взглядъ на исторію»; эта задача была выполнена Н. Бельтовымъ съ такимъ талантомъ, что книга его составляетъ эпоху въ исторіи нашихъ общественныхъ идей и является лучшимъ изложеніемъ извѣстнаго міровоззрѣнія. См. «Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію».

[1]) Еще разъ отмѣчаемъ тотъ фактъ, что на г. Михайловскаго совсѣмъ не вліяла нѣмецкая литература, изъ нѣмецкихъ писателей его больше всего интересуетъ и больше всего на него вліяетъ біологъ Геккель. Положительное вліяніе французовъ, Конта и Прудона, и отрицательное вліяніе англичанъ, Дарвина и Спенсера — вотъ основной умственный багажъ г. Михайловскаго. Само собою разумѣется, что главныя вліянія были русскія.

на русскую жизнь волны капитализма и буржуазіи Средства г. Михайловскаго оказались негодными, но къ его усиліямъ нужно отнестись съ уваженіемъ. Онъ всетаки поставилъ вѣрный діагнозъ и органической теоріи общества, и дарвинизму въ соціологіи, какъ попыткамъ фальсифицировать общественную науку въ угоду „хозяевамъ исторической сцены", и благо намъ, если мы можемъ теперь окончательно свести счеты съ этими „объективными" теоріями [1]). Подъ этими вліяніями г. Михайловскій сдѣлалъ центральнымъ вопросомъ общественной науки вопросъ о раздѣленіи труда, о дифференціаціи.

Вотъ что онъ говоритъ объ этомъ въ своей статьѣ „Что такое прогрессъ": „Раздѣленіе труда ведетъ общество, аггрегатъ недѣлимыхъ, отъ однородности къ разнородности, и отдѣльныхъ индивидуумовъ, наоборотъ, отъ разнородности къ однородности" [2]). „Прогрессъ индивидуальный и развитіе общества (по типу органическаго развитія) взаимно исключаются, какъ взаимно исключаются развитіе органовъ и развитіе недѣлимаго" [3]). Г. Михайловскій устанавливаетъ два типа сотрудничества, простой и сложный. „Въ простомъ сотрудничествѣ нѣсколько человѣкъ одинаково помогаютъ другъ другу въ одномъ и томъ же дѣлѣ; при раздѣленіи труда, напротивъ, нѣсколько человѣкъ помогаютъ другъ другу различно, раздробляя всю опе-

[1]) Дарвинизмъ по существу глубоко прогрессивное ученіе, но буржуазія, какъ и всякій общественный классъ, старалась воспользоваться имъ для своихъ цѣлей. Получились въ теоретическомъ отношеніи такіе мертворожденные плоды, какъ упражненія на соціологическія темы Геккеля, К. Ройе, Г. Іегера и т. п. Столь же безплодны органическія фантазированья Шеффле, Лилienфельда, Стронина и др. Это обычное явленіе. Величайшее философское ученіе, кантіанство тоже эксплуатируютъ въ свою пользу господствующіе классы, отъ этого обвиненія не вполнѣ чистъ и Штаммлеръ.

[2]) См. т. I, стр. 36.

[3]) Ibid, стр. 41.

рацію на части и выбирая себѣ каждый отдѣльную часть“ [1]). „Въ случаѣ простого сотрудничества люди входятъ въ группу всею своею разнородностью, вслѣдствіе чего вся группа совершенно однородна. Въ случаѣ же сотрудничества сложнаго происходитъ обратное явленіе: члены группы утрачиваютъ каждый одинъ ту, другой другую часть своей индивидуальной разнородности, они дѣлаются однороднѣе, а вся группа получаетъ болѣе или менѣе рѣзко обозначенный характеръ разнородности“ [2]), „Физіологическое развитіе возможно только при простомъ сотрудничествѣ, и неизбѣжный результатъ сотрудничества сложнаго, раздѣленіе труда, есть патологическое развитіе и состояніе недѣлимыхъ“ [3]). Точка зрѣнія г. Михайловскаго достаточна ясна: онъ фанатикъ физіологическаго раздѣленія труда, непримиримый врагъ общественнаго раздѣленія труда. Онъ принимаетъ критерій совершенствованія, данный Бэромъ [4]), и кладетъ его въ основаніе своей общественной программы, хотя для насъ, воспитанныхъ на философскихъ и общественныхъ наукахъ странно и даже дико звучитъ, что соціальный идеалъ имѣетъ чисто біологическую опору. Но таково субъективное отношеніе г. Михайловскаго къ явленіямъ, а насъ теперь интересуетъ, каково его объективное обобщеніе. Это объективное обобщеніе гласитъ, что между физіологическимъ и общественнымъ раздѣленіемъ труда, между дифференціаціей личности и дифференціаціей общества существуетъ непримиримый антагонизмъ, что въ обществѣ должно торжество-

---

[1]) Ibid, стр. 48.

[2]) См. т. I, стр. 82—83.

[3]) Ibid. стр. 91.

[4]) Знаменитый эмбріологъ Карлъ Бэръ считалъ критеріемъ совершенства степень дифференціаціи аггрегата. Съ этой точки зрѣнія органическое недѣлимое тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ сильнѣе въ немъ *физіологическое* раздѣленіе труда.

вать либо одно, либо другое. Поэтому г. Михайловскій считаетъ объективно неправильной соціологическую теорію Спенсера, который соединяетъ въ одной общей формулѣ развитія какъ общественную, такъ и личную дифференціацію [1]).

Аргументація г. Михайловскаго очень увлекательна и по внѣшности правдоподобна. При поверхностномъ взглядѣ на современный типъ общежитія, который г. Михайловскій клеймитъ именемъ „органическаго“, сразу же бросается въ глаза съ одной стороны фактъ широкаго общественнаго раздѣленія труда, глубокихъ общественныхъ дифференціацій и неравенствъ, съ другой стороны односторонность и искалѣченность личности. Да и a priori кажется какъ бы очевиднымъ, что личность тѣмъ разнороднѣе, чѣмъ однороднѣе общество, чѣмъ каждая личность менѣе отличается отъ всѣхъ другихъ личностей. А между тѣмъ это совсѣмъ, совсѣмъ не такъ. Г. Михайловскій, витая въ области біологическихъ аналогій, умудрился пройти мимо соціологическаго вопроса о дифференціаціи, онъ поставилъ вопросъ совершенно невѣрно. Г. Михайловскій все время имѣетъ въ виду Спенсеровскую теорію общества,– организма и самъ проникается терминологіей „органистовъ“. Для него вопросъ стоитъ такимъ образомъ. Существуетъ общественный организмъ и ин-

[1]) См. Спенсеръ. «Основныя начала», стр. 331; затѣмъ статью въ «Опытахъ»: «Прогрессъ, его законъ и причины». Главное сочиненіе Спенсера по соціологіи «Основанія соціологіи» наименѣе характерно для философской стороны соціологическихъ воззрѣній Спенсера. Вообще соціологическое міровоззрѣніе Спенсера очень не продумано и соединяетъ въ себѣ различные элементы. Нѣтъ прямой связи между механическимъ объясненіемъ соціальнаго процесса, которое Спенсеръ предлагаетъ въ «Основныхъ началахъ», біологическимъ объясненіемъ, которое предлагаетъ его «органическая» теорія общества съ одной стороны и перенесеніе дарвинистическихъ факторовъ въ соціологію съ другой, и, наконецъ, тѣмъ эклектическимъ соціологическимъ объясненіемъ, которое мы находимъ въ «Соціологіи».

дивидуальный организмъ. Когда общество развивается по органическому типу, то индивидуальный организмъ входитъ въ составъ общества, какъ его органъ. Общественная дифференціація, общественное раздѣленіе труда для г. Михайловскаго равносильно развитію общества по органическому типу. Тутъ онъ безсознательно самъ дѣлается сторонникомъ „органической" теоріи общества, онъ отличается отъ органистовъ главнымъ образомъ субъективно [1]). Онъ не говоритъ, что общественный организмъ есть фикція, не имѣющая никакой научной цѣнности; нѣтъ, для г. Михайловскаго это реальность, но реальность, которую онъ настолько же ненавидитъ, насколько Герб. Спенсеръ ее любитъ. Въ дѣйствительности же общество никогда не было, не есть и не будетъ организмомъ и даже угнетенная личность не можетъ быть его органомъ [2]).

Г. Михайловскій не только не умѣетъ проанализировать понятіе соціальной среды, но это понятіе даже совершенно у него отсутствуетъ. Поэтому отъ его взора ускользаетъ истинное значеніе основного факта соціальной жизни, и онъ никогда не могъ прійти къ сколько-нибудь правильнымъ соціологическимъ выводамъ. Труды г. Михайловскаго лишены соціологическаго значенія не только потому, что онъ прибѣгалъ къ „субъективному методу". Даже тамъ, гдѣ онъ покидаетъ почву субъективныхъ пожеланій и старается быть объективнымъ, у него ничего путнаго не выходитъ, потому что онъ оперируетъ не надъ соціологическими объектами, а надъ біологическими абстракціями и аналогіями. Вопросъ о соціальной дифферен-

---

[1]) На тотъ любопытный фактъ, что г. Михайловскій самъ является сторонникомъ органической теоріи общества, указываетъ между прочимъ г. Филипповъ въ «Философіи дѣйствительности», стр. 1108.

[2]) Объ этомъ мы будемъ еще говорить. По вопросу о несостоятельности органической теоріи общества отсылаемъ главнымъ образомъ къ книгѣ Кистяковскаго »Gesellschaft und Einzelwesen».

ціаціи совсѣмъ не такъ стоитъ, какъ предполагаетъ г. Михайловскій. Въ историческомъ процессѣ мы прежде всего видимъ дифференціацію соціальной среды, выражающуюся главнымъ образомъ въ фактѣ общественнаго раздѣленія труда. Это положеніе совсѣмъ иного порядка, чѣмъ ростъ неравенства и различія между людьми. Соціальная дифференціація можетъ породить своеобразныя неравенства, но она же можетъ ихъ и устранить [1]). Личность рождается, живетъ и развивается въ соціальной средѣ, которой она всѣмъ обязана [2]). Для соціологіи въ личности нѣтъ другого содержанія, кромѣ того, которое вкладываетъ въ нее соціальная среда, и ея индивидуальность создана обществомъ (не обществомъ—организмомъ, а обществомъ—соціальной средой) [3]). Процессъ соціальной дифференціаціи сопровождается процессомъ

---

[1]) Марксъ, который больше всѣхъ сдѣлалъ для выясненія значенія общественнаго раздѣленія труда, прекрасно понималъ, что устраненія глубокихъ неравенствъ нашего времени можно ожидать только отъ дальнѣйшей дифференціаціи соціальной среды. См. замѣчательный анализъ Маркса въ первомъ томѣ «Капитала» (отдѣлъ четвертый). Г. Михайловскій говоритъ, что «истинное значеніе раздѣленія труда понято почти исключительно соціалистами всѣхъ оттѣнковъ», и ссылается на Маркса. Но Марксъ никоимъ образомъ не можетъ быть союзникомъ г. Михайловскаго—именно потому, что онъ понялъ истинное значеніе раздѣленія труда, а г. Михайловскій совсѣмъ не понялъ и имѣетъ гораздо больше общаго съ тѣми біологами, противъ которыхъ такъ страстно полемизируетъ.

[2]) Мы, конечно, помнимъ, что за всей совокупностью соціальныхъ учрежденій, составляющихъ соціальную среду, скрывается массовая работа человѣчества, психика человѣка, неотдѣлимая отъ соціальной среды.

[3]) Такъ смотритъ на личность соціологическая наука. Но само собою разумѣется, что въ каждой личности есть такой индивидуальный остатокъ, который не разложимъ на соціальную среду, и не поддается научному анализу. Это индивидуальное дорого каждому человѣку, какъ его собственное переживанье, и воспроизведено оно можетъ быть только въ искусствѣ. Поэтому мы придаемъ большое значеніе той индивидуалистической струѣ, которая прони-

индивидуализаціи, такъ какъ только сложная общественная среда можетъ создать богатую индивидуальность. Личность есть нѣкоторый центръ, въ которомъ перекрещиваются разнообразныя соціальныя вліянія. A priori совершенно ясно, что личность тѣмъ болѣе дифференцирована и разнородна, тѣмъ болѣе развита, чѣмъ разнообразнѣе, чѣмъ дифференцированнѣе окружающая ее соціальная среда, чѣмъ болѣе она подвергается дѣйствію разнородныхъ силъ [1]). Спенсеръ утверждаетъ, что всякій аггрегатъ дифференцируется только потому, что подвергается дѣйствію разнородныхъ силъ [2]). Г. Михайловскій самъ такъ думаетъ, но почему же это общее положеніе оказывается непримѣнимымъ къ такому аггрегату, какъ личность? А потому, что, когда говорятъ дифференцированное общество, дифференцированная среда, г. Михайловскому сейчасъ же представляется не соціологическая, а біологическая картина, ему мерещится какой-то высшій организмъ, собирающійся поглотить личность. Опредѣляя отношенія между личной и общественной дифференціаціей, г. Михайловскій все время имѣетъ въ виду чисто біологическое отношеніе между органомъ и организмомъ, а специфически соціологическаго отношенія онъ не видитъ и не понимаетъ.

Въ исторической дѣйствительности, которую г. Михайловскій совершенно игнорируетъ, мы находимъ

кается современное искуство. Этимъ отчасти объясняется успѣхъ «модернизма», разбивающаго по всѣмъ пунктамъ натурализмъ въ искуствѣ.

[1]) См. интересные этюды Зиммеля «Über sociale Differenzierung Особенно важна третья глава. Die Ausdehnung der Gruppe und die Ausbildung der Individualität. См. также П. Струве, «Крит. замѣтки», стр. 35—40.

[2]) См. «Основныя начала». Глава XIX.

личность и общество, какъ единицы соціологическія, а не біологическія, и въ ней нѣтъ ничего похожаго на то, что утверждаетъ г. Михайловскій. Можетъ ли быть названа особенно дифференцированной и разнородной личность первобытнаго человѣка, вращающагося въ однородной общественной средѣ? Вся современная соціологія признаетъ, что развитіе индивидуальности является результатомъ той соціальной дифференціаціи, которая нарушила однородность и элементарность первобытнаго общества [1]). Жизнь личности первобытной группы необыкновенно бѣдна содержаніемъ, ея впечатлѣнія необыкновенно однообразны; тутъ личность не сознаетъ еще себя индивидуальностью и слита со своей группой въ одну неопредѣленную однородность [2]). Высокій типъ развитія въ этомъ можетъ видѣть только человѣкъ, сосредоточившійся мыслью на біологическихъ фикціяхъ; для соціологіи высокій типъ развитія всегда есть результатъ высокой ступени общественнаго развитія. Какъ соціально-психическій типъ, первобытная личность стоитъ невысоко; отъ личности вообще не остается ничего высокаго, если вычеркнуть все, что сдѣлано для нея соціальнымъ развитіемъ. Любопытно, что въ глазахъ г. Михайловскаго главнымъ признакомъ „высокаго типа“ является не столько дифференціація личности, сколько отсутствіе какихъ бы то ни было различій между личностями; пусть личность будетъ однородна и индивидуальность утопаетъ въ первобытной нивеллировкѣ, лишь бы и всѣ другія личности были также однородны, вѣдь тогда типъ общества будетъ все - таки высокимъ. Въ первобытной общинѣ г. Михайловскаго не можетъ прельщать дифференцированность личности, потому что

[1]) Въ этомъ отношеніи можно сослаться на любое сочиненіе по первобытной культурѣ и соціологіи.

[2]) См. прекрасныя страницы у Зиммеля о коллективной отвѣтственности. Über sociale Differenzierung» стр. 21—44.

эта дифференцированность отсутствуетъ, его можетъ только прельщать равенство, а это именно и доказываетъ, что вопросъ о равенствѣ и неравенствѣ людей и группъ принципіально отличается отъ вопроса о соціальной дифференціаціи [1]). Соціальная дифференціація, постоянное нарастаніе и усложненіе соціальной среды это—всеобщій фактъ историческаго процесса, но въ обществѣ царитъ равенство или неравенство не вслѣдствіе этого всеобщаго факта, а отъ особыхъ общественно-историческихъ причинъ [2]).

Приведемъ другой примѣръ. Крестьянинъ, тотъ самый крестьянинъ, въ которомъ г. Михайловскій и народники усматриваютъ идеальный типъ, очень мало дифференцированъ, его жизнь очень бѣдна и однообразна по своему содержанію, его кругозоръ необыкновенно узокъ. Тотъ фактъ, что онъ при натуральномъ хозяйствѣ самостоятельно удовлетворяетъ своимъ потребностямъ, нисколько не гарантируетъ ему широкой формулы жизни, какъ разъ наоборотъ—однообразіе окружающей соціальной обстановки мѣшаетъ дальнѣйшему развитію личности крестьянина. Только цивилизующая волна соціальной дифференціаціи, переходъ отъ натуральнаго хозяйства къ денежному будитъ спящую индивидуальность крестьянина, и человѣкъ начинаетъ въ немъ громко заявлять о себѣ. Гл. Успенскій, тотъ самый Гл. Успенскій, который вслѣдъ за г. Михайловскимъ видитъ въ „зоологической гармоніи“ крестьянской жизни высокій типъ развитія, показалъ съ необыкновенною силою этотъ процессъ вторженія „цивилизаціи“ въ сѣрую и одно-

[1]) Допустимъ, что равенство русскихъ общинниковъ, не есть миѳъ, но что намъ изъ этого равенства, если человѣческая личность отсутствуетъ, если индивидуальность дремлетъ?

[2]) Классовая дифференціація есть только частный случай, вторичное образованіе и ее не слѣдуетъ отождествлять съ соціальной дифференціаціей вообще. См. превосходные очерки К. Бюхера: «Происхожденіе народнаго хозяйства и образованіе общественныхъ классовъ». 1897 г., стр. 59—91.

образную жизнь крестьянина. Этотъ процессъ мучителенъ въ началѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ залогъ лучшаго будущаго, залогъ сознательности и развитія индивидуальности. Городской рабочій, который по г. Михайловскому есть только „палецъ отъ ноги общественнаго организма", несравненно развитѣе, дифференцированѣе крестьянина, его жизнь богаче, у него есть общественные и умственные запросы, которыхъ не знаетъ крестьянинъ, на которые не наводитъ его сѣренькая жизнь [1]). Въ дифференцированной общественной средѣ города зарождается та прекрасная человѣческая индивидуальность, которой принадлежитъ будущее, которую мы ждемъ и во имя которой работаемъ. Пусть г. Михайловскій присмотрится, гдѣ бьется пульсъ современной жизни, гдѣ человѣческая личность гордо подымаетъ голову [2]), и онъ увидитъ, что дифференціація и усложненіе соціальной среды—источникъ всякаго прогресса, что только такимъ путемъ создается развитая личность, выставляющая разностороннія требованія.

Тотъ демократическій соціальный идеалъ, который желаетъ устраненія классовъ [3]), не только не предполагаетъ недифференцированной, однородной соціальной среды и уменьшенія общественнаго раздѣленія труда, но какъ разъ наоборотъ, онъ можетъ осуществиться

---

[1]) Существуютъ моменты въ процессѣ соціальной дифференціаціи, когда личность производителя особенно угнетена и придавлена. Таковъ напримѣръ, моментъ, о которомъ Марксъ говорилъ, что производители страдаютъ отъ недостаточнаго развитія капитализма. Дальнѣйшее развитіе капитализма и соціальной дифференціаціи даетъ возможность личности производителя стать на ноги и активно противодѣйствовать гнету.

[2]) Современная личность борется путемъ соединенія, но давно уже пора бросить сказки о томъ, что соединеніе людей—врагъ индивидуальности людей.

[3]) Энгельсъ настойчиво утверждаетъ, что стремленіе къ соціальному равенству должно ограничиться устраненіемъ классовъ, а что дальнѣйшая нивеллировка невозможна и нежелательна.

лишь при очень дифференцированной и сложной социальной средѣ, при высокой степени раздѣленія труда. Этого никакъ не можетъ понять г. Михайловскій и наши народники вообще. Полное развитіе личности возможно лишь при общественномъ способѣ удовлетворенія потребностей [1]), только тогда съ человѣка хоть сколько-нибудь снимется тяжелое иго матеріальной борьбы за существованіе и онъ сможетъ болѣе свободно удовлетворять своимъ высшимъ духовнымъ запросамъ. Слабымъ прототипомъ будущаго является древняя Эллада: мы должны эллинизировать общество. Но для этого прежде всего необходимъ высокій уровень развитія производительныхъ силъ общества, необходимо совершенство тѣхъ орудій, которыя находятся въ соціальной средѣ и являются главнымъ признакомъ власти человѣка надъ природой [2]). Источникомъ неравенства, неразвитости и недифференцированности личности всегда является низкій уровень развитія производительныхъ силъ, элементарность соціальной среды, зависимость человѣка отъ природы [3]). Сложность и дифференцированность будущаго общества не обозначитъ неравенства и различія между людьми, нѣтъ, эта сложность и дифференцированность относится къ соціальной средѣ, въ которой люди будутъ жить и въ зависимости отъ которой они только и смогутъ хорошо устроить свою жизнь; это есть только совершенство

---

[1]) Потребленіе конечно предполагается индивидуальнымъ, но производство общественнымъ. Этотъ идеалъ отличается отъ идеала, г. Михайловскаго, въ которомъ каждый самостоятельно удовлетворяетъ своимъ потребностямъ и не зависитъ отъ общества.

[2]) Выясненіе этой истины было одной изъ величайшихъ заслугъ Маркса.

[3]) Личность исчезаетъ на Востокѣ, потому что она находится во власти природы, потому что между ней и природой стоитъ слишкомъ простая соціальная среда. Это понималъ уже Бокль. Отношеніе человѣка къ человѣку опредѣляется отношеніемъ человѣка къ природѣ.

способовъ борьбы за жизнь и потому равносильно развивающемуся богатству жизни. Такимъ образомъ соціальная дифференціація окончательно перестанетъ калѣчить личность, она цѣликомъ перенесется на соціальныя орудія и будетъ способствовать индивидуализаціи и разнообразію жизни личности. Мѣщанская утопія самостоятельнаго, независимого отъ общества удовлетворенія всѣхъ человѣческихъ потребностей, конечно, не имѣетъ мѣста въ дифференцированномъ обществѣ, но это говоритъ только въ пользу дифференціаціи. Соціальная дифференціаія ненавистна сердцу мелкаго буржуа, но ему вообще ненавистенъ соціальный прогрессъ [1]). Въ высоко дифференцированномъ обществѣ личность будетъ проводить свою жизнь, участвуя въ общемъ производствѣ жизненныхъ благъ, основанномъ на раздѣленіи труда, но это именно сдѣлаетъ для нея возможнымъ вкусить всѣ блага жизни; человѣкъ будетъ вращаться не въ маленькомъ уголкѣ общества, въ которомъ проводитъ свою филистерскую жизнь мелкій производитель, а на широкой аренѣ исторіи, онъ сможетъ пріобщиться ко всему, что есть цѣннаго и интереснаго въ жизни. Г. Михайловскій никакъ не можетъ понять, что то раздѣленіе труда, которое въ будущемъ должно усилиться, а не ослабнуть, совсѣмъ не равносильно предоставленію человѣку одной маленькой функціи, расчлененію общества на людей умственнаго и людей физическаго труда и т. п. [2]). Такая картина свойственна современной исторически преходящей формѣ общественности, но будущее породитъ совсѣмъ иныя послѣдствія раздѣленія труда. Человѣкъ можетъ исполнять

[1]) Онъ конечно тоже призываетъ къ прогрессу, но къ прогрессу, созданному въ его собственномъ воображеніи, а не къ тому, который совершается въ исторической дѣйствительности.

[2]) Въ своей ненависти къ раздѣленію труда, г. Михайловскій приближается къ Льву Толстому и, если не дѣлаетъ крайнихъ выводовъ послѣдняго, то только по непослѣдовательности.

опредѣленную функцію въ производствѣ [1]), основанномъ на раздѣленіи труда, но это не помѣшаетъ ему участвовать въ интеллектуальной дѣятельности общества, основанной тоже на широкомъ раздѣленіи труда, въ дѣятельности политической, представляющей самыя разнообразныя функціи, въ различныхъ сферахъ эстетической дѣятельности и т. д. Словомъ, гармоническій синтезъ въ личности разныхъ сторонъ человѣческой дѣятельности основанъ на аналитическомъ расчлененіи этихъ разныхъ сторонъ въ обществѣ [2]). А это значитъ, что кромѣ простой и сложной кооперації, которыя знаетъ г. Михайловскій, существуетъ еще третій типъ кооперації, до пониманія которой онъ не въ состояніи былъ возвыситься [3]). Это значитъ также, что прогрессивная личность можетъ быть продуктомъ только прогресивнаго общества. Мы видимъ, что исходный пунктъ соціологическихъ построеній г. Михайловскаго невѣренъ, онъ не только неправильно рѣшаетъ вопросъ, но даже неправильно его ставитъ. Теперь посмотримъ, въ чемъ заключается теорія „борьбы за индивидуальность“?

---

[1]) Нужно имѣть въ виду, что машинное производство нивеллируетъ функціи людей въ производствѣ, эти функціи становятся элементарными. Прекрасная иллюстрація высказанной нами мысли, что дифференціація переходитъ съ людей на машины, трудъ начинаетъ раздѣляться между ними.

[2]) Это общее положеніе прекрасно иллюстрируется въ интеллектуальной области. Въ развитіи науки мы видимъ съ одной стороны спеціализацію и анализъ, которые будутъ увеличиваться и впредь, а съ другой стороны объединеніе и синтезъ, которые идутъ рядомъ съ спеціализаціей и анализомъ.

[3]) Г. Михайловскій говоритъ, что «все будущее принадлежитъ простому сотрудничеству». Это отчасти вѣрно, нѣкоторыя черты будущаго сотрудничества г. Михайловскій уловилъ, но далеко не вполнѣ, другія стороны отъ него ускользнули. Его «простая кооперація» въ концѣ концовъ есть идеализація самостоятельнаго хозяйства мелкаго производителя.

„Борьбѣ за индивидуальность“ можно придать широкій философскій смыслъ, и г. Михайловскій намекаетъ на то, что это цѣлая философія индивидуализма; но особенное значеніе эта теорія имѣетъ для г. Михайловскаго въ примѣненіи къ соціологіи. Опираясь на Геккеля, г. Михайловскій даетъ слѣдующую формулировку „борьбѣ за индивидуальность“: „Стремясь въ силу закона развитія все къ большей сложности и цѣльности, то есть къ количественному увеличенію и качественной подчиненности частей, всякая индивидуальность враждебно сталкивается съ сосѣдними. Исторія жизни во всемъ ея разнообразіи, со всей ея красотой и безобразіемъ, состоитъ изъ ряда возникающихъ отсюда побѣдъ и пораженій. Борьба ведется съ перемѣннымъ счастьемъ: одолѣваетъ то одна, то другая ступень индивидуальности. Но борьба не прекращается. Пораженная, разбитая сторона или какъ бы выжидаетъ благопріятныхъ обстоятельствъ для заявленія себя, или, наталкиваясь на непреодолимую преграду для своего развитія, ищетъ по крайней мѣрѣ какого-нибудь обхода. Человѣкъ какъ индивидъ, человѣческая личность представляетъ собою одну изъ степеней индивидуальности (пятую, по классификаціи Геккеля). Въ составъ его входятъ индивидуальности четырехъ низшихъ порядковъ, а надъ ними высится индивидъ шестого порядка — общество (колонія), различныя формы котораго опять-таки могутъ представить систему степеней индивидуальности. Борьба за индивидуальность, возникающая для человѣческой личности изъ этого отведеннаго ей природой положенія, обязательна, очевидно, въ двухъ направленіяхъ. Во-первыхъ, личность должна безпощадно подчинять себѣ, какъ цѣлому, всѣ входящія въ ея составъ низшія индивидуальности; должна, слѣдуя старому девизу— „divide et impera“, строго проводить раздѣленіе труда между своими органами, требовать отъ нихъ всѣхъ

напряженной спеціальной работы въ ея, личности, интересахъ. Во-вторыхъ, личность должна противодѣйствовать тому, чтобы римскій девизъ „divide et impera“ прилагался къ ней самой со стороны какой бы то ни было ступени индивидуальности, какими бы пышными именами она ни называлась. Этими двумя требованіями въ сущности исчерпывается антропологическая или— что̀ то же, какъ въ буквальномъ, такъ и въ условномъ значеніи слова — гуманная точка зрѣнія на міръ. Всякія другія точки зрѣнія будутъ лишь попытками стать либо выше, либо ниже той ступени лѣстницы индивидуальности, на которой человѣкъ стоитъ по природѣ своей, а слѣдовательно не приличествуютъ человѣческой мысли“. [1]) Общественная наука имѣетъ дѣло съ борьбой индивидуальностей двухъ порядковъ— общественной и личной; сущность историческаго процесса г. Михайловскій видитъ въ постоянной борьбѣ личности и общества. Когда побѣждаетъ общественная индивидуальность, а таковъ былъ преобладающій характеръ историческаго процесса, то общество развивается по органическому типу и личность обращается въ органъ общественнаго организма, человѣческая индивидуальность калѣчится. „Я и объявляю, что буду бороться съ грозящею поглотить меня высшею индивидуальностью. Мнѣ дѣла нѣтъ до ея совершенства, я самъ хочу совершенствоваться [2]) Пусть она стремится побороть меня, я буду стремиться побороть ее. Чья возьметъ—увидимъ. И, какъ приступъ къ борьбѣ, я ставлю nicht къ теоріи борьбы за индивидуальвость, какъ разъ на томъ мѣстѣ, гдѣ она захватываетъ меня. Я не отрицаю ни одного изъ ея положеній, не отвора-

[1]) См. т. II, стр. 353—354.

[2]) Эта мысль особеннно характерна для г. Михайловскаго. Ему наплевать на прогрессъ общества, какъ это доказываетъ его формула прогресса, его интересуетъ только прогрессъ личности. Это, собственно говоря, реакціонная точка зрѣнія.

чиваюсь отъ истины. Я только повинуюсь закону борьбы, когда объявляю, что общество должно служить мнѣ, и это положеніе субъективно. Я не смѣю сказать, что оно мнѣ служитъ, потому что это была бы недостойная науки неправда, а это невѣрное положеніе объективно"[1]).

Цѣлью своихъ очерковъ „Борьба за индивидуальность" г. Михайловскій ставитъ „выясненіе отношеній различныхъ формъ общежитія къ судьбамъ личности", и онъ приходитъ къ тому заключенію, что „нормальное развитіе общества и нормальное развитіе личности сталкиваются враждебно". „Пусть общество прогрессируетъ, но поймите, что личность при этомъ регрессируетъ, что если имѣть въ виду только эту сторону дѣла, то общество есть первый ближайшій и злѣйшій врагъ человѣка, противъ котораго онъ долженъ быть постоянно на-сторожѣ. Общество самымъ процессомъ своего развитія стремится раздробить личность, оставить ей какое-нибудь одно спеціальное отправленіе, а остальныя раздать другимъ, превратить ее изъ индивида въ органъ. Личность, повинуясь тому же закону развитія, борется или, по крайней мѣрѣ, должна бороться за свою индивидуальность, за самостоятельность и за разносторонность своего „я" [2]). Въ своихъ очеркахъ, отличающихся обычной безсистемностью, г. Михайловскій слѣдитъ главнымъ образомъ за борьбой семейной индивидуальности съ высшей, общественной и низшей, личною; тутъ у него можно найти много любопытнаго: такова, напримѣръ, его теорія любви и теорія „вольницы и подвижниковъ", о которыхъ мы будемъ говорить ниже. Особенно важно отмѣтить, что борьбу за индивидуальность никоимъ образомъ не слѣдуетъ смѣшивать съ борьбой за существованіе: на противоположеніи этихъ двухъ понятій основана вся теорія г. Михайловскаго. Борьбу человѣка г. Михай-

[1]) См. т. III, стр. 423.
[2]) Т. I, стр. 461—62.

ловскій называетъ борьбой за индивидуальность только въ томъ случаѣ, когда „человѣкъ стремится расширить свою формулу жизни, вводить въ нее все новые и новые элементы, обнимать все большій и большій кругъ наслажденій, а слѣдовательно и дѣятельности“ [1]). „Результатъ борьбы за существованіе есть приспособленіе къ исторически данной общественной средѣ. Результатъ борьбы за индивидуальность— обратный: приспособленіе среды“ [2]). Въ борьбѣ за существованіе „активнымъ, борющимся и побѣждающимъ началомъ является высшая общественная индивидуальность“, къ которой человѣческая личность должна приспособляться. Какимъ же образомъ г. Михайловскій опредѣляетъ столь важное для него понятіе индивида? „Индивидъ есть сумма свойствъ данной ступени органическаго развитія, т. е. даннаго вида“ [3]). „Всѣ способности, какія только имѣетъ человѣкъ, какъ извѣстная ступень органическаго развитія, должны быть соединены въ каждомъ изъ насъ, въ каждомъ представителѣ вида“ [4]). Борьба за индивидуальность каждой единицы, въ частности личности, есть борьба за индивидуальную цѣлостность, за какъ можно большее раздѣленіе труда и дифференціацію внутри данной единицы. Г. Михайловскій рѣзко противополагаетъ свой взглядъ на индивидуальность взглядамъ тѣхъ, которые понимаютъ индивидуальность „въ смыслѣ личной особенности, въ смыслѣ такихъ свойствъ, какія

---

[1]) Т. I, стр. 532.

[2]) Ibid.

[3]) Т. I, стр. 269.

[4]) Ibid., стр. 270. Это невозможная біологическая утопія, въ которой должна бы была потонуть всякая своеобразная индивидуальность. Уничтоженіе классовыхъ антагонизмовъ и гармоническое развитіе человѣческой личности всѣхъ не предполагаетъ ничего подобнаго. Вѣдь тутъ всего одинъ шагъ до требованія гермафродитизма, къ которому г. Михайловскій очень благосклоненъ.

есть у меня, но нѣтъ у моего сосѣда, и наоборотъ“ [1]). На примѣрѣ Герб. Спенсера г. Михайловскій старается выяснить, насколько ходячій „индивидуализмъ“ буржуазно-либеральныхъ писателей имѣетъ мало общаго съ настоящимъ „индивидуализмомъ“, выставляющимъ принципъ верховенства гармонически развитой, цѣльной личности. Г. Михайловскій указываетъ на обычное злоупотребленіе словами. „Индивидуализмъ“ Спенсера и всѣхъ буржуазныхъ мыслителей, защищающихъ подъ знаменемъ свободы личности существующую форму общественности, выдвигаетъ на первый планъ не личность, а „систему наибольшаго производства“, въ которой личность погибаетъ [2]). Г. Михайловскій не видитъ ни для кого счастья „въ системѣ наибольшаго производства“, въ современномъ „индивидуалистическомъ“ строѣ, въ немъ страдаетъ и калѣчится не только личность рабочаго, но и личность капиталиста. Это есть побѣда какихъ-то стихійныхъ силъ надъ человѣческой личностью вообще. „При чемъ тутъ индивидуализмъ?—спрашиваетъ г. Михайловскій,—тутъ топчется именно личность, индивидъ; личная свобода, личный интересъ, личное счастье кладутся въ видѣ жертвоприношенія на алтарѣ правильно или неправильно понятой системы наибольшаго производства“. [3]).

Для окончательнаго выясненія теоріи борьбы за

[1]) Къ этой точкѣ зрѣнія особенно склоняется Д. С. Милль въ своей книгѣ «О свободѣ». Такое пониманіе имѣетъ несомнѣнное психологическое значеніе и отнюдь не равносильно требованію соціальнаго неравенства. Мы желаемъ, чтобы каждый человѣкъ былъ гармонически развитою личностью, чтобы между людьми не было *соціальныхъ* различій, но пусть каждый будетъ своеобразною личностью, пусть будутъ между людьми *психологическія* различія. Мы хотѣли бы защитить «индивидуальность» отъ нападеній «индивидуалиста» г. Михайловскаго.

[2]) Г. Михайловскій видитъ настоящій «индивидуализмъ» скорѣе въ соціалистическихъ ученіяхъ, чѣмъ у Спенсера и манчестерцевъ. См. т. I, стр. 445. Это, конечно, дѣлаетъ честь г. Михайловскому.

[3]) Т. I, стр. 438.

индивидуальность мы должны сказать еще нѣсколько словъ о различіи между практическими и идеальными типами, на которомъ очень настаиваетъ г. Михайловскій, а также и о выведенной отсюда теоріи типовъ и ступеней развитія. Различіе между практическими и идеальными типами г. Михайловскій характеризуетъ по Геккелю и Снеллю, у которыхъ онъ въ значительной степени заимствовалъ свою теорію. Практическими типами онъ называетъ „такіе виды, роды, классы организмовъ, которые окончательно приспособились къ извѣстнымъ спеціальнымъ условіямъ жизни и уже не могутъ существовать внѣ ихъ". „Типы идеальные, напротивъ, благодаря своему многостороннему развитію, не приспособились ни къ какимъ спеціальнымъ условіямъ, и потому способны къ дальнѣйшему развитію" [1]). „Что такое практическій типъ? Это подслѣповатое пещерное животное, это слабокрылое островное насѣкомое, которое благодаря не силѣ своей, а своей слабости, вытѣсняетъ своихъ родичей съ слишкомъ размашистыми крыльями. Это вообще типъ, находящійся какъ разъ на уровнѣ обстановки, быстро къ ней приспособляющійся, царящій при ней, давящій при ней всѣхъ и вся, но непремѣнно гибнущій вмѣстѣ съ ней, ибо ни къ какимъ болѣе широкимъ условіямъ жизни онъ уже не въ состояніи примѣниться. Что такое типъ идеальный? Это гибнущій изъ-за своей силы на узкомъ поприщѣ островной жизни жукъ, это вообще типъ не сгибающійся, неподатливый и либо гибнущій въ узкой средѣ, либо развертывающійся во всей своей мощи на просторѣ" [2]). А вотъ характеристика различія между „типами" и „ступенями" развитія: „Порядокъ, при которомъ большинство населенія живетъ заработною платою, и порядокъ, при которомъ это большинство состоитъ изъ самостоятельныхъ хозяевъ, принадлежатъ

[1]) Т. I., стр. 230.
[2]) См. т. I. стр. 284.

не къ различнымъ ступенямъ, а къ различнымъ типамъ развитія. Поэтому здѣсь и сравнивать надо типы развитія. Извѣстный типъ развитія можетъ быть выше другого и все-таки стоять на низшей ступени. Напримѣръ, имѣя въ виду степени экономическаго развитія Англіи и Россіи, всякій долженъ будетъ отдать преимущество первой. Но это не мѣшаетъ признать мнѣ Англію низшимъ (въ экономическомъ отношеніи) типомъ развитія" [1]). Такимъ образомъ, борьба за индивидуальность оказывается борьбой за идеальный типъ развитія, а критеріемъ идеальнаго типа является Бэровскій законъ совершенствованія, т. е. степень дифференціаціи индивида. Если мы вспомнимъ формулу прогресса г. Михайловскаго, то мы увидимъ, что все прогрессивное въ исторіи для него есть результатъ той борьбы за индивидуальность' которую ведетъ человѣческая личность противъ общества, все регрессивное—результатъ побѣды общественной индивидуальности надъ личною. Личность и общество—заклятые враги. Борьба за существованіе есть только печальная необходимость, заставляющая личность приспособляться къ общественной средѣ и такимъ образомъ калѣчить свою индивидуальность. Теперь уже мы можемъ приступить къ критикѣ этой увлекательной теоріи, въ которой г. Михайловскій предложилъ свое пониманіе сущности историческаго процесса. Мы придаемъ большое значеніе критикѣ этой теоріи, такъ какъ г. Михайловскій сдѣлалъ на нашъ взглядъ одну изъ самыхъ талантливыхъ и замѣчательныхъ попытокъ обосновать индивидуалистическое міровоззрѣніе и утвердить принципъ верховенства личности. Г. Михайловскій несомнѣнный теоретическій противникъ общества и это сближаетъ его съ такими западно-европейскими мыслителями, какъ Прудонъ,

[1]) Т. III, стр. 515.

Максъ Штирнеръ и др. Наша критика теоріи „борьбы за индивидуальность“ будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ критикой индивидуалистическаго міровоззрѣнія вообще и того мирнаго теоретическаго анархизма, который береть своимъ исходнымъ пунктомъ идею непримиримаго антагонизма личности и общества и становится въ этой вѣковѣчной распрѣ на сторону личности. Мы приходимъ къ великой соціологической проблемѣ отношенія личности и общества.

Рѣшеніе проблемы, предложенное г. Михайловскимъ въ теоріи борьбы за индивидуальность, покоится на двухъ фикціяхъ. „Личность“ и „общество“, съ которыми имѣетъ дѣло г. Михайловскій,—не реальные элементы историческаго процесса, а идеальныя абстракціи и абстракціи біологическія, лишенныя всякаго соціологическаго содержанія. Какой въ самомъ дѣлѣ соціологическій смыслъ можетъ имѣть то положеніе, что общество борется съ личностью за свою индивидуальность и всякій разъ, когда оно оказывается побѣдителемъ, оно развивается по органическому типу и обращаетъ личность въ свой органъ? Очевидно, что только самый крайній сторонникъ органической теоріи общества, гораздо болѣе крайній, чѣмъ Спенсеръ, можетъ утверждать подобную вещь. Еще разъ повторяемъ, что г. Михайловскій видитъ въ обществѣ своеобразный біологическій организмъ, что его отличаетъ отъ другихъ органистовъ лишь субъективное утвержденіе, что общество не должно быть организмомъ, что противъ этого нужно бороться. Любопытна въ этомъ отношеніи его полемика съ г. Южаковымъ, который пытался привести объективные аргументы противъ органической теоріи общества и вообще противъ незаконнаго перенесенія біологическихъ факторовъ въ общественную науку [1]). Г. Михайловскій говоритъ: „Субъективизмъ, симпатіи и антипатіи г. Южакова дали это

[1]) *См.* Южаковъ «Соціологическіе этюды». 1891 г.

желаніе доказать, что общество и организмъ діаметрально противоположны. Если доказываньe это произошло отчасти въ ущербъ истины, то только потому что авторъ не прибѣгалъ прямо и откровенно къ субъективному методу, т. е. не регулировалъ и не систематизировалъ свой субъективизмъ. Зачѣмъ отворачиваться отъ несомнѣнной истины, установленной объективной наукой: цѣлое тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ несовершеннѣе его части“ [1])? Г. Михайловскій увлекается біологическими аналогіями несравненно болѣе Спенсера и дѣлаетъ отсюда выводы, несравненно болѣе чуждые общественной наукѣ. Общество никогда и ни въ какомъ смыслѣ не боролось за свою индивидуальность и не порабощало личности; борьба общества за индивидуальность это выраженіе, лишенное какого бы то ни было смысла; утверждать, что общество развивается по органическому типу, это значитъ играть пустыми аналогіями, изъ которыхъ нельзя сдѣлать ни одного соціологическаго вывода.

Что такое этотъ общественный организмъ, этотъ страшный призракъ, въ которомъ сконцентрировано для г. Михайловскаго все зло жизни? Это только галлюцинація русскаго публициста 70 годовъ, и за нее надо считать отвѣтственной общественную и умственную атмосферу, въ которой г. Михайловскому приходилось развиваться и работать. Подъ вліяніемъ біологіи и органической теоріи общества г. Михайловскій заклеймилъ непріятныя для него тенденціи русскаго общественнаго развитія, какъ развитіе по органическому типу, какъ борьбу общественнаго организма за индивидуальность, вслѣдствіе которой калѣчится личность, близкая сердцу г. Михайловскаго; эти тенденціи онъ назвалъ также „естественнымъ ходомъ вещей“. Отмѣтимъ слѣдующія слова г. Михайловскаго: „Видъ, какъ единица абстрактная, своего ego не имѣ-

[1]) Т. I, стр. 422—3.

етъ; претендовать на него можетъ только конкретная единица—недѣлимое, а потому объ „эгоцентрической" точки зрѣнія какого бы то ни было вида не можетъ быть и рѣчи. Дѣйствія любого организма управляются интересами не вида, а его собственными, личными, индивидуальными" [1]). Въ своемъ пониманіи общества г. Михайловскій умудрился соединить во едино ошибки крайняго реализма и крайняго номинализма [2]). Съ одной стороны г. Михайловскій признаетъ общество за реальность, независимую отъ личностей и антагонистичную имъ; съ другой стороны онъ до такой степени отрицаетъ реальность общества, что полагаетъ, что личность можетъ руководствоваться только своими индивидуальными интересами, оторванными отъ общества. Какъ „органистъ" г. Михайловскій смотритъ на общество крайне реалистически; какъ „индивидуалистъ" онъ смотритъ на него крайне номиналистически [3]). И въ томъ и въ другомъ случаѣ онъ совершенно неправъ, такъ какъ пытается разорвать неразрывную связь между обществомъ и входящими въ его составъ личностями. Общество и личность независимо другъ отъ друга не представляютъ изъ себя никакой реальности. Оторвите общество отъ личностей, отъ ихъ психической жизни и отъ общества ничего не останется. Г. Михайловскій продѣлываетъ обѣ операціи съ двухъ различныхъ сторонъ. Общество есть психическое взаимодѣйствіе личностей, возникшее на почвѣ преслѣдованія совмѣстныхъ цѣлей; оно есть равнодѣйствующая всѣхъ общественныхъ силъ и внѣ этихъ силъ ничего не означаетъ — мы уже много разъ говорили,

---

[1]) Т. I, стр. 164.

[2]) О реализмѣ и номинализмѣ въ общественной наукѣ см. главнымъ образомъ книгу Кистяковскаго «Gesellschaft und Einzelwesen». Этотъ вопросъ особенно выдвинулъ въ соціологіи Зиммель, подъ вліяніемъ котораго находится Кистяковскій.

[3]) См. у Зигварта «Logik», т. II, стр. 244—260.

что за всякой общественной силой скрываются живые люди. „Общество не имѣетъ посредствующей духовной субстанціи; еще менѣе имѣетъ оно какія-нибудь матеріальныя промежуточныя клѣтки, которыя могли бы исполнить функціи общественнаго мозга. Общественный духъ исчерпывается въ измѣняющихся психическихъ состояніяхъ единицъ. Общественная субстанція состоитъ изъ единицъ и ихъ совмѣстной душевной жизни“ [1]). Общество не имѣетъ самостоятельныхъ интересовъ, противоположныхъ интересамъ личностей, входящихъ въ его составъ; оно не помѣщается гдѣ-то внѣ человѣческой борьбы. Интересы общества, общественнаго развитія дѣйствительно существуютъ, но они составляютъ нѣчто единое съ интересами человѣчества, человѣческихъ личностей [2]). Исторически сложившееся общество можетъ стоять въ самыхъ разнообразныхъ отношеніяхъ къ исторически сложившейся личности; иногда тутъ бываетъ яркій антагонизмъ, но причины этого антагонизма лежатъ совсѣмъ не тамъ, гдѣ ихъ искалъ г. Михайловскій. „Личность“ г. Михайловскаго заключаетъ въ себѣ не больше реальности, чѣмъ его „об-

---

[1]) Кистяковскій «Gesellschaft und Einzelwesen», стр. 144. Кистяковскій совершенно вѣрно рѣшаетъ вопросъ о соціологическомъ реализмѣ и номинализмѣ. Онъ наноситъ гораздо болѣе сильные удары органической теоріи общества, чѣмъ г. Михайловскій, и это доказываетъ, насколько плодотворно примѣненіе гносеологическаго анализа къ соціологіи. Вотъ слова Зиммеля, рѣшающія вопросъ въ томъ же направленіи: «Es stellt sich wieder das Bedenken ein, dass gewisse Realitäten jenseits der Einzelnen existieren und doch offenbar, abgesehen von diesen, nichts haben, woran sie existieren könnten». Über soziale Differenzierung, стр. 17.

[2]) См. В. Киддъ «Соціальное развитіе», пер. Чепинской. 1897 г. Киддъ беретъ исходнымъ пунктомъ своей соціальной теоріи то же положеніе, что и г. Михайловскій, т. е. антагонизмъ интересовъ вида и индивида, общества и личности. Ошибка какъ Кидда, такъ и г. Михайловскаго коренится въ томъ, что оба они даютъ чисто біологическое обоснованіе общественной наукѣ, хотя субъективно между этими писателями цѣлая пропасть.

щество", это чисто фиктивное понятіе, идеальная абстракція съ біологическимъ, а не соціологическимъ содержаніемъ. Реальная историческая личность конечно имѣетъ свои интересы, но она дитя общества и ея интересы срослись съ общественными, она борется за свое существованіе съ природой и другими людьми, а не съ „обществомъ". Вообще личность борется за существованіе, а не за индивидуальность, и результатомъ этой борьбы бываетъ гармоничное развитіе индивидуальности лишь благодаря особенному сочетанію общественно-историческихъ условій. Въ одномъ случаѣ приспособленіе къ соціальной средѣ калѣчитъ индивидуальность, въ другомъ развиваетъ ее, но и въ томъ и въ другомъ случаѣ результатъ зависитъ отъ состоянія среды, общества. Развитая индивидуальность создается приспособленіемъ къ развитой общественной средѣ. „Борьба за индивидуальность" есть доброе пожеланіе, а не соціологическій законъ, она не составляетъ движущаго фактора историческаго процесса. Реальной исторической личности слишкомъ часто бываетъ „не до жиру, быть бы живу". То, что г. Михайловскій считаетъ единственнымъ факторомъ прогресса, въ историческомъ процессѣ не играло никакой роли; поэтому и выходитъ, что прогресса до сихъ поръ и не было, что общество развивалось по органическому типу, т. е. регрессировало. Почему же все такъ не хорошо вышло, почему же такъ отвратительно сложился „естественный ходъ вещей" въ исторіи? Скверно было потому, скажетъ г. Михайловскій, что общественный организмъ бралъ верхъ и уничтожалъ личность. Это можетъ быть что-нибудь говоритъ сердцу, но уму ничего не говоритъ. Г. Михайловскій историческимъ процессомъ никогда не занимался, онъ только всегда ненавидѣлъ его, поэтому его отвѣты бьютъ мимо цѣли.

Но идею антагонизма личности и общества г. Михайловскій не съ вѣтра взялъ, историческая дѣйстви-

тельность даетъ много основаній для подобнаго заключенія. Въ современномъ обществѣ, напримѣръ, несомнѣнно угнетена личность производителя, и она борется противъ угнетающаго ея общества. Г. Михайловскій понимаетъ это явленіе, какъ борьбу индивидуальности личной съ индивидуальностью общественной. При переходѣ отъ среднихъ вѣковъ къ новому времени мы замѣчаемъ, что угнетенная личность изъ народа, будущаго третьяго сословія, подымаетъ знамя возстанія противъ средневѣковаго общества. Для г. Михайловскаго это опять-таки есть борьба между личностью и обществомъ [1]). На протяженіи всей почти исторіи мы видимъ угнетенную личность, возставшую противъ угнетающаго ее общества, но борьба за индивидуальность, антагонизмъ личности и общества тутъ не при чемъ. Если личность производителя угнетена въ современномъ обществѣ, то не потому, что ее угнетаетъ „общество“, не потому, что ея интересы противоположны какимъ-то интересамъ „общества“, а потому только, что общественная группа, къ которой она принадлежитъ, угнетена господствующей въ современномъ обществѣ группой, что интересы этихъ двухъ группъ противоположны. „Общество“ никогда не угнетало „личности“ и „личность“ никогда не боролась съ „обществомъ“; это только оптическій обманъ. Подъ кажущимся антагонизмомъ личности и общества всегда скрывается дѣйствительный антагонизмъ общественныхъ группъ, борьба классовъ, и этотъ антагонизмъ наполняетъ собою историческій процессъ. Поэтому терминологія г. Михайловскаго можетъ имѣть только

[1]) Г. Карѣевъ заимствовалъ у г. Михайловскаго эту идею и всюду проводитъ ее въ своей «Исторіи Западной Европы». Впрочемъ мысль о существованіи борьбы между личностью и обществомъ свойственна безчисленному множеству историковъ, чуждыхъ какой бы то ни было философіи. Эта идея основана на неспособности проникнуть въ глубь общественныхъ явленій.

одинъ реальный смыслъ: „общество“ есть абстракція отъ класса господствующаго, „личность“ — абстракція отъ класса угнетеннаго, борьба „личности“ съ „обществомъ“ есть борьба этихъ двухъ классовъ [1]). Ясно, что подобный антагонизмъ „личности“ и „общества“ можетъ прекратиться лишь съ прекращеніемъ классовой борьбы. Общество, въ которомъ нѣтъ эксплуатаціи и угнетенія одного класса другимъ, не могло бы калѣчить и угнетать личности, тамъ антагонизмъ не имѣлъ бы никакого соціальнаго содержанія и потому никакого соціологическаго смысла [2]). Въ историческомъ процессѣ мы видимъ борьбу однѣхъ общественныхъ силъ съ другими; въ этомъ смыслѣ исторія движется антагонизмами; но „личность“ борется, опираясь на тѣ общественныя силы, которыя ее создали и съ которыми она составляетъ нѣчто единое, и борется она не съ „обществомъ“, а съ общественными силами противоположными и враждебными. Вотъ почему борьба угнетенной общественной группы за свое освобожденіе есть вмѣстѣ съ тѣмъ борьба за освобожденіе человѣческой личности вообще.

Индивидуалистическое міровоззрѣніе покоится на радикально невѣрномъ предположеніи, на фикціи абстрактной личности, вырванной изъ общества, изъ историческаго процесса, отдѣленной отъ тѣхъ соціальныхъ силъ, которыя ее породили. Личность „индивидуалистическаго“ міровоззрѣнія совершенно пуста, такъ что мы, противники „индивидуализма“, являемся настоящими сторонниками личности, прогрессивной индивидуальности. Вѣдь всѣ стремленія личности, всѣ ея идеалы, всѣ ея страстные позывы къ борьбѣ и про-

[1]) Мы сами, конечно, понимаемъ «общество» иначе. Настоящіе интересы общества связаны съ интересами угнетенныхъ.

[2]) Вопросъ объ угнетеніи личности государствомъ не имѣетъ такой соціологической важности. И въ будущемъ обществѣ конечно, не только возможенъ, но даже необходимъ антагонизмъ психологическій, онъ придастъ своеобразную прелесть жизни.

тесту взяты изъ общества, изъ взаимодѣйствія съ другими людьми, изъ среды, въ которой она развилась. Общество не только не врагъ личности, но оно все для нея; всѣмъ, что только возвышаетъ личность надъ зоологическомъ состояніемъ и гуманизируетъ ее, она обязана обществу, соціальному развитію; внѣ общества для личности нѣтъ даже логическихъ и этическихъ нормъ и остается только чисто біологическій остатокъ [1]), физіологическія побужденія. Личность и общество можно мыслить только, какъ нѣчто единое и нераздѣльное, и потому въ основу нашего міровоззрѣнія мы не можемъ класть ни принципа личности, ни принципа общества въ изолированномъ видѣ. „Индивидуализмъ“ не понимаетъ не только того, что такое общество, но также и того, что такое личность. Въ самомъ дѣлѣ, что личность можетъ противопоставить обществу, въ какомъ смыслѣ она можетъ поднять противъ него знамя возмущенія? Г. Михайловскій скажетъ, что личность противопоставляетъ обществу физіологическое раздѣленіе труда, свою собственную дифференціацію. Все это основано на крупномъ недоразумѣніи. Терминъ „физіологическое раздѣленіе труда“ мы отбрасываемъ, такъ какъ его мѣсто скорѣе въ біологіи, чѣмъ въ соціологіи, а что касается дифференціаціи личности, богатства и гармоніи ея жизни, то, какъ мы это старались показались, эта дифференціація, это богатство и гармонія жизни, создаются только прогрессивнымъ обществомъ.

[1]) У Гумпловича мы находимъ очень дѣльныя замѣчанія о несостоятельности индивидуалистической соціологіи. «Величайшая ошибка индивидуалистической психологіи заключается въ предположеніи, будто мыслитъ человѣкъ; въ человѣкѣ мыслитъ совсѣмъ не онъ,—но его соціальная группа; источникъ его мысли лежитъ совсѣмъ не въ немъ, но въ соціальной средѣ, въ которой онъ живетъ, въ соціальной атмосферѣ, которой онъ дышетъ; онъ можетъ мыслить только такъ, какъ необходимо его заставляютъ концентрирующіяся въ его мозгу вліянія окружающей его соціальной среды». «Основы соціологіи». 1889 г. стр. 264. См. также замѣчанія П. Струве. »Крит. Замѣт.«, стр. 30—40.

Священнѣйшіе идеалы личности, все самое великое въ жизни человѣка, для чего стоитъ жить, все это результатъ приспособленія къ всеобщему, связи съ универсальнымъ, лежащимъ внѣ узкихъ горизонтовъ индивида, внѣ его мелкихъ индивидуальныхъ интересовъ. Мы имѣли въ виду главнымъ образомъ соціологическій индивидуализмъ, но индивидуализму можно придать и широкій общефилософскій смыслъ. Индивидуализмъ, какъ философская доктрина, окончательно устраняется современной философской мыслью, тяготѣющей къ универсализму во всѣхъ областяхъ знанія, и эта теоретическая тенденція прекрасно уживается съ своеобразнымъ индивидуализмомъ настроенія, выражающимся въ современномъ искусствѣ [1]). Въ философскомъ отношеніи „индивидуализмъ“ грѣшитъ крайнимъ номинализмомъ, умудряясь соединять его подчасъ съ крайнимъ реализмомъ въ другихъ отношеніяхъ. Платоновская „идея“ имѣетъ больше правъ на реальность, чѣмъ „личность“ индивидуалистическаго міровоззрѣнія: сліяніе индивидуальнаго съ всеобщимъ и универсальнымъ и расцвѣтъ индивидуальной жизни на почвѣ этого сліянія — вотъ философскій и этическій результатъ прогрессивной

---

[1]) Положительную сторону новѣйшихъ «декадентскихъ» теченій въ искусствѣ мы видимъ въ томъ, что они выражаютъ необыкновенную душевную утонченность, такіе индивидуальные оттѣнки настроеній и переживаній, которые недоступны болѣе грубой психикѣ и чужды прежнимъ формамъ искусства. Если утонченная душевная индивидуальность и ея новое искусство соединяются съ нервной развинченностью, то это потому, что она ростетъ на нездоровой соціальной почвѣ. Пересадите ее на здоровую соціальную почву и вы получите прекрасное искусство будущаго. Можетъ быть больше всѣхъ приближается къ этому идеалу Ибсенъ, котораго нужно считать величайшимъ выразителемъ души современнаго человѣка съ ея индивидуальными настроеніями и стремленіями.

мысли [1]). Вѣдь для насъ расцвѣтъ макрокосма (вселенной) имѣетъ только одинъ высшій результатъ—расцвѣтъ микрокосма (человѣка).

Что же такое индивидуализмъ? Мы видимъ самыхъ разнообразныхъ индивидуалистовъ. Н. Михайловскій, Прудонъ, М. Штирнеръ, Дюрингъ, Фр. Нитцше, Бакунинъ, Л. Толстой—все это индивидуалисты, но различіе между ними такъ велико, что они подчасъ готовы были бы уничтожить другъ друга. Нѣкоторые, пожалуй, прибавятъ къ этому списку знаменитаго философа буржуазіи Герберта Спенсера, хотя онъ занимаетъ совсѣмъ особенное мѣсто. Но и у названныхъ нами писателей—различные идеалы, они представляютъ собою различныя общественныя силы, принадлежатъ къ различнымъ философскимъ и соціологическимъ направленіямъ. Тѣмъ не менѣе у нихъ есть что-то общее, всѣ они одинаково не понимаютъ тайны историческаго процесса, всѣ они впадаютъ въ величайшую иллюзію, выдвигая принципъ верховенства личности и противополагая ее обществу, соціальному процессу.

У одного изъ перечисленныхъ писателей, у М. Штирнера, индивидуализмъ доведенъ до крайнихъ логическихъ выводовъ, и его книга „Der Einzige und sein Eingentum“ останется замѣчательнѣйшимъ памятникомъ

---

[1]) Только на этой почвѣ можетъ быть рѣшена проблема безсмертія. Шиллеръ говоритъ: «Смерть страшна для тебя? Ты хочешь быть вѣчно безсмертнымъ? Въ цѣломъ живи: ты умрешь, цѣлое жъ все будетъ жить». Ср. замѣчательное ученіе Спинозы о томъ, что безсмертіе заслуживается только познавательной любовью къ Богу (amor Dei intellectualis). «Этика». 1892. Пер. Иванцева, стр. 358—375. Система философіи Вундта прекрасно отражаетъ тенденцію современнаго мышленія къ универсализму См. его «System der Philosophie». 1897 г, Универсализмъ свойственъ всѣмъ великимъ философскимъ системамъ. Стремленіе къ вѣчному вѣчно, оно есть отраженіе сверхъиндивидуальнаго сознанія въ сознаніи индивидуальномъ и заключаетъ въ себѣ здоровый порывъ къ идеализму. Къ идеализму человѣчество еще вернется.

послѣдовательно проведеннаго индивидуалистическаго міровоззрѣнія [1]). Именно поэтому выводы М. Штирнера столь же самоубійственны, какъ и выводы аналогичнаго въ области теоріи познанія крайняго субъективнаго идеализма или солипсизма [2]). М. Штирнеръ для насъ особенно поучителенъ и цѣненъ именно потому, что надъ „Однимъ“ (Einzige), надъ силой и, какъ онъ выражается, собственностью этого „одного“, онъ не ставитъ никакого высшаго принципа, какъ это дѣлаютъ непослѣдовательные индивидуалисты [3]). Все остальное, кромѣ даннаго „одного“, для Штирнера—не болѣе, какъ Spuk [4]). Онъ горячо возстаетъ противъ „абстрактнаго человѣка“ Фейербаха и всякихъ абстракцій вообще; ему кажется, что онъ переходитъ на конкретную почву, замѣняя религію человѣчества и гуманности религіей „одного и его собственности“, религіей каждой отдѣльной личности, единицы, противополагаемой всему міру, который долженъ быть собственностью этой единицы. М. Штирнеру, пожалуй,

---

[1]) См. Max Stirner «Der Einzige und sein Eigentum». Leipzig. Verlag von Reclam. Фр. Нитцше часто сопоставляютъ съ М. Штирнеромъ, но это совсѣмъ не вѣрно. Нитшевскій «сверхчеловѣкъ» отличается отъ Штирнеревскаго «Einzige». Штирнеръ назвалъ бы его Spuk. М. Штирнеръ не безъ основанія считается духовнымъ отцомъ демократическаго анархизма, Нитцше же—блестящій выразитель настроенія, которое можно назвать художественно-аристократическимъ индивидуализмомъ, чуждымъ какимъ бы то ни было соціальнымъ мотивамъ. Общественная наивность Нитцше безгранична, но онъ протестуетъ этически и эстетически противъ буржуазнаго общества, уничтожающаго всякую индивидуальность.

[2]) Солипсистами называютъ тѣхъ, которые признаютъ лишь существованіе собственнаго «я» и не считаютъ возможнымъ перейти къ признанію реальности не только внѣшнихъ вещей, но и другихъ «я». См. статью Шупе въ «Zeitschrift für immanente Philosophie». Dritter Band. Heft III. 1898.

[3]) «Ich hab' Mein' Sach'auf Nichts gestellt»—вотъ первыя и послѣднія слова книги Штирнера.

[4]) «Der Einzige und Sein Eigentum», стр. 51—55.

удалось отбросить всѣ тѣ Spuk'и, которые ставились надъ Einzige, но у него осталась абстракція еще болѣе крайняя, чѣмъ у какого-нибудь Фейербаха: его Einzige (одинъ) это тоже вѣдь не болѣе, какъ Spuk. Штирнеровскій „одинъ", то „я", отъ лица котораго онъ говоритъ о вещахъ міра сего, это—чистѣйшая фикція' крайняя попытка оторвать индивидуумъ отъ общества отъ соціальной среды, отъ историческаго процесса,—операція, въ результатѣ которой индивидуумъ лишается всего своего конкретнаго содержанія и въ немъ ничего не остается, кромѣ пустоты, — призракъ (Spuk) Мы знаемъ только личность, созданную исторіей, и эта личность имѣетъ извѣстное соціальное положеніе и соотвѣтствующія этому положенію соціальныя стремленія, имѣетъ тѣ или другія нравственныя понятія, извѣстную степень гуманности, извѣстное умственное развитіе и т. д. Эта личность можетъ быть отвратительна, ея поклоненіе чему-то высшему можетъ быть идолопоклонствомъ, но она—не призракъ (Spuk). Штирнеръ говоритъ: „Я собственникъ своей силы, и я являюсь таковымъ тогда, когда я себя сознаю однимъ. Въ одномъ возвращается собственникъ въ свое творческое ничто, отъ котораго онъ родился. Всякое высшее надо мною бытіе, будь то богъ или человѣкъ, ослабляетъ чувство моей единственности и блѣднѣетъ только при свѣтѣ этого сознанія" [1]). Но въ томъ то и дѣло, что человѣкъ никогда не сознаетъ себя однимъ и никогда не можетъ сказать: Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt. На всемъ протяженіи исторіи реальная личность (а не фикція) сознаетъ какое-то высшее надъ собою бытіе и такимъ бытіемъ является прежде всего общество, т. е. психическое взаимодѣйствіе людей. Всѣ человѣческія дѣла имѣютъ общественную почву [2]).

[1]) Ibid, стр. 429.

[2]) Рѣзко противополагать свою личность обществу, какъ какой-то враждебной силѣ, склонна, во-первыхъ, мелкая буржуазія, которая побивердиевъ. о михайловскомъ. 12

Индивидуализмъ г. Михайловскаго не идетъ такъ далеко, какъ у М. Штирнера; онъ провозглашаетъ верховенство личности, но вмѣстѣ съ тѣмъ накладываетъ на личность узду одинаковой для всѣхъ личностей дифференціаціи, равнаго для всѣхъ физіологическаго раздѣленія труда, словомъ узду однороднаго общества. Тутъ индивидуализмъ г. Михайловскаго споткнулся, верховенствующая личность должна считаться съ требованіями другихъ личностей, а это значитъ, что личность должна приспособляться къ требованіямъ общества и что, такимъ образомъ, признается что-то стоящее выше личности и надъ нею верховенствующее. Это пробиваетъ въ индивидуализмѣ брешь, онъ оказывается половинчатымъ. Верховнымъ принципомъ у г. Михайловскаго является не столько разнородная личность, сколько однородное общество, простая кооперація; онъ является разомъ сторонникомъ первобытной нивеллировки, съ одной стороны, и независимости личности отъ общества, съ другой [1]). Все это только доказываетъ, что индивидуалистическое міровоззрѣніе не въ состояніи свести концовъ съ концами, оно неизбѣжно виситъ въ воздухѣ безъ теоретической опоры, такъ какъ выдвигаемый этимъ міровоззрѣніемъ индивидуумъ не болѣе, какъ фикція. „Одинъ“ М. Штирнера является прототипомъ послѣдовательнаго индивидуализма, не знающаго ничего высшаго данной личности, хотя бы это были другія личности. Этотъ послѣдовательный принципъ дѣлаетъ большую честь ориги-

вается общественнымъ развитіемъ (въ этомъ отношеніи особенно характеренъ индивидуализмъ Прудона); во-вторыхъ,—тѣ элементы общества, которые не связаны съ обществомъ положительными нитями и выбрасываются за бортъ. На этой почвѣ развиваются какъ мирныя, такъ и воинственныя формы индивидуализма и анархизма.

[1]) Г. Михайловскій не хочетъ понять того, что зависимость отъ общества можетъ быть не только источникомъ страданія, но также источникомъ величайшаго наслажденія, что будущее принадлежитъ именно наслажденію отъ связи съ обществомъ.

нальному и смѣлому уму Штирнера, но не выдерживаетъ малѣйшаго прикосновенія соціологической критики и толкаетъ насъ въ ту же бездонную пропасть, что и солипсизмъ. „Личность“ г. Михайловскаго является принципомъ непослѣдовательнаго индивидуализма, признающаго верховенство другихъ личностей надъ данной личностью, но она въ такой же степени лишена соціологическаго смысла, какъ и „одинъ “Штирнера

Но нельзя отрицать, что въ индивидуализмѣ есть что-то привлекательное для человѣка, что-то вѣчное, и что въ извѣстномъ смыслѣ духъ индивидуализма является лучшимъ продуктомъ общественнаго развитія и никогда не умретъ [1]). Это признаніе прекрасно уживается съ отрицаніемъ индивидуалистическаго міровоззрѣнія. Индивидуалистическое чувство можетъ и должно гармонически сочетаться съ чувствомъ связи индивидуальнаго съ общимъ и міровымъ [2]). Гармонически развитая, цѣльная личность намъ не менѣе дорога, чѣмъ г. Михайловскому, мы даже настолько индивидуалисты, что протестуемъ противъ отсутствія какихъ бы то ни было индивидуальныхъ красокъ и оттѣнковъ въ безличной „личности“ г. Михайловскаго. Человѣкъ, какъ самоцѣль,—нашъ формальный регулятивный принципъ. Но развитіе индивидуальности возможно лишь при опредѣленныхъ историческихъ условіяхъ, съ индивидуализмомъ ничего общаго не имѣющихъ [3]); желанное наступитъ въ результатѣ побѣды

[1]) Мы, напримѣръ, очень цѣнимъ Фр. Ницше, какъ геніальнаго выразителя извѣстной струи индивидуалистическаго настроенія, какъ поэта человѣческой силы, сильной человѣческой личности. Искусство никогда не перестанетъ затрогивать индивидуалистическія струны человѣческой души и будетъ вѣчно воспроизводить индивидуальное.

[2]) Въ послѣднемъ чувствѣ мы видимъ основу всякой религіи. Содержаніе религіи текуче, но по формѣ это есть трансцендентальная функція сознанія, и вѣра въ нравственный міропорядокъ согрѣетъ будущаго человѣка сильнѣе и осмысленнѣе, чѣмъ человѣка прошлаго.

[3]) Мы имѣемъ въ виду не только буржуазный индивидуализмъ

однѣхъ общественныхъ силъ надъ другими, а не „личности“ надъ „обществомъ“, и гармонически индивидуальное развитіе будетъ слѣдствіемъ того сліянія личности и общества, которое возможно лишь съ прекращеніемъ классовыхъ общественныхъ антагонизмовъ. Прекрасная человѣческая индивидуальность не есть опредѣленный общественный идеалъ; подъ флагомъ „личности“ слишкомъ часто провозилась всякая дрянь, и онъ самъ по себѣ ничего не можетъ гарантировать. Развѣ не во имя той же личности раздаются лицемѣрные крики противъ „грядущаго рабства“? Этимъ названіемъ клеймится то направленіе, въ которомъ сконцентрировано все свѣтлое въ жизни современнаго человѣчества. Мы стремимся къ этой опредѣленной формѣ общежитія и увѣрены, что только въ ней личность можетъ нормально развиваться. Но на исторической личности всегда лежитъ печать класса, духъ котораго она всосала съ молокомъ матери въ свою плоть и кровь. О безклассовой личности пока говорить не приходится, и великую миссію устраненія классовъ беретъ на себя тоже классовая личность.

Итакъ, попытка г. Михайловскаго обосновать „индивидуализмъ“ на біологической почвѣ очень любопытна, но такъ же мало выдерживаетъ критику, какъ и всѣ другія попытки обосновать индивидуалистическое міровоззрѣніе. Ученіе объ идеальныхъ и практическихъ типахъ и о типахъ и ступеняхъ развитія оказывается не болѣе, какъ біологическимъ упражненіемъ на соціологическія темы. Общественная наука знаетъ различные типы общественности, но переходъ къ болѣе высокому типу развитія есть всегда результатъ болѣе высокой ступени развитія. Выбросьте изъ высокаго идеальнаго типа то, что дается степенью обще-

манчестерцевъ и Спенсера, но также индивидуализмъ г. Михайловскаго, Прудона, Штирнера и т. п.

ственнаго развитія, и отъ идеальнаго типа ничего не останется. Пустыми біологическими абстракціями нельзя безнаказанно злоупотреблять въ соціологіи [1]). Индивидуализмъ г. Михайловскаго невѣренъ, во-первыхъ, какъ объективная теорія, такъ какъ въ историческомъ процессѣ нѣтъ борьбы за индивидуальность между личностью и обществомъ, во-вторыхъ, этотъ индивидуализмъ невѣренъ, какъ субъективный принципъ, такъ какъ на требованіи максимальнаго физіологическаго раздѣленія труда внутри каждой личности нельзя обосновать никакой общественной программы, это принципъ не только утопическій, но и совершенно пустой, лишенный опредѣленнаго соціальнаго содержанія. Мы признаемъ существованіе высшей идеальной цѣли человѣчества, въ которой человѣку принадлежитъ центральное мѣсто, но все-таки между нашей точкой зрѣнія и индивидуализмомъ г. Михайловскаго лежитъ цѣлая философская и соціальная пропасть. Въ слѣдующей главѣ мы остановимся на практическихъ выводахъ „индивидуализма“, сказавшихся въ публицистикѣ г. Михайловскаго; тогда будетъ видно, насколько мало теоретическіе принципы г. Михайловскаго могутъ быть руководящей нитью въ жизни.

Теперь остановимся еще на нѣкоторыхъ выводахъ, которые г. Михайловскій дѣлаетъ изъ своей теоріи борьбы за индивидуальность: на теоріи любви, теоріи „вольницы и подвижниковъ“ и объясненіи умственныхъ теченій, особенно метафизики. Задачу, выставленную г. Михайловскимъ,—изслѣдовать судьбу человѣческой индивидуальности въ различныхъ формахъ общежитія —мы признаемъ, но для этого надо бросить біологическія абстракціи и аналогіи и обратиться къ исторической личности и историческому обществу, надо брать человѣческую индивидуальность, созданную соціаль-

[1]) Всю эту теорію г. Михайловскій заимствовалъ у біологовъ Геккеля, Снелля и др.

нымъ процессомъ и соціальной группой. Теорія любви до такой степени мало разработана въ современной наукѣ, что остроумное построеніе г. Михайловскаго обращаетъ на себя вниманіе и возбуждаетъ интересъ [1]). Мы уже говорили, что очерки г. Михайловскаго „Борьба за индивидуальность" занимаются семьей. „Дифференцированіе есть всегда побѣда для извѣстной ступени индивидуальности, но вмѣстѣ съ тѣмъ она всегда неизбѣжно составляетъ пораженіе для другой ступени. Спрашивается: какая же это новая ступень индивидуальности дифференцируетъ мужской и женскій полъ, устанавливаетъ раздѣленіе труда въ актѣ воспроизведенія новыхъ поколѣній? Семья. Зачатки ея даны уже въ двуполомъ гермафродитизмѣ" [2]). Семья дѣйствительно часто калѣчитъ человѣческую индивидуальность, но совсѣмъ не потому, что какая-то высшая семейная индивидуальность поглощаетъ человѣческую. Формы семьи всегда создаются опредѣленными формами общественности и семья можетъ отражать на себѣ только то угнетеніе личности, которое характерно для общества съ классовымъ антагонизмомъ [3]). Исходя изъ извѣстнаго мифа, разсказаннаго Платономъ въ „Пиршествѣ", г. Михайловскій даетъ слѣдующее опредѣленіе любви: „Любовь есть стремленіе къ цѣлостности, стремленіе людей другъ къ другу съ цѣлью

---

[1]) Одна изъ самыхъ замѣчательныхъ теорій любви предложена А. Шопенгауэромъ. См. его «Метафизику любви». На почвѣ дарвинизма пытался также построить теорію любви Геккель, но одной біологіи тутъ недостаточно, необходима еще психологія и соціологія. Вообще вполнѣ удовлетворительной теоріи любви мы пока еще не имѣемъ.

[2]) См., т. I, стр. 501.

[3]) См. Bebel «Die Frau und der Sozialismus». Эта книга можетъ быть уязвима въ научномъ отношеніи, но она производитъ чарующее впечатлѣніе своимъ энтузіазмомъ, своей человѣчностью, которую въ такихъ размѣрахъ рѣдко встрѣчаешь. См. также Фр. Энгельсъ «Происхожденіе семьи, частной собственности и государства»

возстановленія первобытной могучей природы человѣка. Каждый изъ насъ есть только полчеловѣка и каждая половина ищетъ своей половины. Счастливый бракъ есть случай удачнаго подбора половинокъ, несчастный— неудачнаго" [1]). Г. Михайловскому особенно нравится въ Платоновскомъ мнѣ именно то, что „онъ рѣзко ставитъ превосходство гермафродитизма (какъ физіологическаго типа) передъ раздѣльнополымъ существованіемъ". Г. Михайловскій сочувствуетъ гермафродитизму и считаетъ половую дифференціацію регрессомъ [2]), но этотъ пунктъ онъ конечно не рѣшается включить въ свою практическую программу, онъ понимаетъ, что тутъ и простая кооперація не поможетъ, и примиряется съ печальной необходимостью раздѣльнополаго существованія. Это только доказываетъ, до какой степени г. Михайловскій далекъ въ своихъ соціологическихъ построеніяхъ отъ реальнаго историческаго процесса, до какой степени онъ витаетъ въ біологическихъ эмпиреяхъ и игнорируетъ чисто соціальное. Г. Михайловскому, повидимому, удается очень остроумно объяснить многіе факты изъ исторіи любви, но его успѣхъ въ этомъ отношеніи кажущійся. Необходимо прежде всего помнить, что любовь есть явленіе соціально-психическое и что тѣ явленія любви, которыя знаетъ историческій процессъ, не могутъ быть объяснены біологически, какъ это въ концѣ концовъ дѣлаетъ г. Михайловскій. Современная индивидуализированная любовь между мужчиной и женщиной есть утонченный плодъ историческаго процесса; это по преимуществу индивидуально-психологическое явленіе проникнуто соціальными элементами и отражаетъ на себѣ общій духъ психическаго взаимодѣйствія людей. Поэтому съ біологіей далеко не уѣдешь въ объясненіи этого явле-

[1]) См., т. I, стр. 509.

[2]) См. Дарвинъ «Происхожденіе человѣка и половой подборъ». Изданіе О. Н. Поповой. Особенно главы VIII, XIX. и XX.

ція. Можно сказать, что у женщины замѣчается особенно сильная жажда любви, потому что ея индивидуальность поражена, потому что женщина неудовлетворена въ другихъ отношеніяхъ, словомъ, что „жажда любви есть требованіе компенсаціи, уравновѣшенія односторонности“ [1]), но это еще не есть соціологическое объясненіе важнаго историческаго факта. Общественная наука должна показать, какія общественныя причины вызываютъ порабощенное положеніе женщины въ обществѣ, какимъ образомъ въ каждой исторической формѣ общественности отзывается это порабощенное положеніе на любви. При этомъ вопросъ о половой дифференціаціи и физіологическомъ раздѣленіи труда отодвигается на задній планъ, такъ какъ мы оперируемъ съ элементами чисто соціологическими. На всей исторіи семьи лежитъ яркая печать угнетенія и эксплуатаціи одной общественной группы другой, женщины—мужчиной [2]). Современная соціологія уже много сдѣлала для разработки вопроса о семьѣ, и не въ одной, кажется, области не подтверждаются такъ блестяще принципы матеріалистическаго пониманія исторіи, какъ именно здѣсь [3]). А остроумныя соображенія г. Михайловскаго по обыкновенію проходятъ мимо общественной науки, слагаясь изъ біологическихъ фантазій, съ одной стороны, и субъективныхъ пожеланій,—съ другой.

Посмотримъ, что такое „вольница и подвижники“. Вслѣдствіе несоразмѣрности между усиливающейся потребностью и убывающей возможностью ея удовлетворенія въ обществѣ появляется два типа протестантовъ: вольница и подвижники. „Вольница пред-

---

[1]) См. т. I, стр. 575.

[2]) Этимъ вопросомъ главнымъ образомъ и занимается Бебель въ своей книгѣ «Die Frau».

[3]) Укажемъ хотя бы на работы Моргана, Липперта, М. Ковалевскаго и мн. др.

ставляетъ протестъ воинствующій, активный, подвижники—протестъ мирный, пассивный. И тѣ, и другіе порываютъ всякія связи съ обществомъ“ [1]). Но „исторически вольница и подвижники — родные братья“. „И вольница, и подвижники одинаково не способны протестовать прямо отъ лица поруганной и раздавленной историческимъ процессомъ личности“ [2]). Борьба личности за свою индивидуальность противъ той комбинаціи условій, которая оказывается непреодолимой, не можетъ принять нормальнаго направленія и сильная личность уходитъ изъ общества двоякимъ путемъ: или она образуетъ „вольницу“, таково, напримѣръ, наше казачество, пугачевщина и т. п., или „подвижниковъ“, таковы различныя религіозныя секты [3]). Въ области любви гетеризмъ былъ вольницей, аскетизмъ подвижничествомъ, оба эти явленія возникли отъ избытка любви. Такимъ образомъ можно очень остроумно объяснить нѣкоторыя явленія, но тутъ мы встрѣчаемся съ характерной особенностью г. Михайловскаго. Какъ „вольница“, такъ и „подвижники“ несомнѣнно существуютъ, но они лежатъ въ закоулкахъ исторіи. Г. Михайловскій всегда недолюбливалъ „большую дорогу исторіи“, а при этомъ условіи трудно быть соціологомъ, трудно понять соціальный процессъ. Соціальный процессъ идетъ по большой дорогѣ, а не по проселочнымъ, поэтому взоръ соціолога долженъ главнымъ образомъ на ней останавливаться. „Вольницѣ“ и „подвижникамъ“ можетъ казаться, что они протестуютъ и борются противъ „общества“, но соціологъ долженъ понять это

---

[1]) См. т. I, стр. 580.

[2]) Ibid. стр. 581.

[3]) Г. Михайловскій даетъ общественное объясненіе религіозныхъ сектъ, очень родственное духу историческаго матеріализма. Въ этомъ отношеніи онъ стоитъ выше г. П. Милюкова, который въ своихъ «Очеркахъ по исторіи русской культуры» оторвалъ исторію вѣры отъ исторіи общественности.

явленіе иначе, показать, что не „общество“ есть врагъ этихъ протестантовъ.

Мы уже указывали, что умственное развитіе г. Михайловскій ставитъ въ зависимость отъ смѣны различныхъ формъ кооперацiи. Основной фактъ г. Михайловскій видитъ въ общественности; психологія людей съ его точки зрѣнія объясняется господствующей въ обществѣ формой раздѣленія труда. Еще разъ повторяемъ, что г. Михайловскій никогда не выставлялъ на первый планъ умственнаго фактора и никогда не былъ въ этомъ отношеніи раціоналистомъ, онъ даже предвосхищаетъ нѣкоторые выводы матеріалистическаго пониманія исторіи. Исходя изъ теоріи борьбы за индивидуальность, г. Михайловскій пытается дать соціологическое объясненіе различнымъ философскимъ теченіямъ, главнымъ образомъ возникновенію метафизики. Метафизическое мышленіе ставитъ и хочетъ разрѣшить неразрѣшимые, проклятые вопросы, оно дѣлаетъ безплодныя попытки перескочить черезъ границы человѣческаго познанія. Метафизика для г. Михайловскаго есть патологическое мышленіе, это продуктъ общественной дифференціацiи, общественнаго раздѣленія труда, которое калѣчитъ и разбиваетъ человѣческую личность. Человѣкъ обращается въ органъ общественнаго организма, причемъ одинъ органъ функціонируетъ только умственно, другой только физически. Такимъ образомъ получается болѣзнь, состоящая въ „гипертрофіи, въ чрезмѣрномъ усиленіи одной функціи на счетъ другой“. Г. Михайловскій иллюстрируетъ свою мысль на примѣрѣ Гетевскаго Фауста. На Фауста, дѣйствительно, можно смотрѣть, какъ на символъ человѣчества, ищущаго истину; Фаустъ переживаетъ яркій метафизическій періодъ, въ своихъ вѣчныхъ исканіяхъ онъ претерпѣваетъ много страданій [1]). „Вагнеръ за-

[1]) См. прекрасную книгу А. Шахова «Гете и его время». 1897 г. Этотъ талантливый писатель еще въ 70-ые годы съумѣлъ истолковы-

битъ, потому что оставляетъ въ своемъ существованіи множество пустыхъ пространствъ, не имѣя чѣмъ ихъ наполнить. Фаустъ, напротивъ, разбитъ, потому что рвется изъ границъ человѣческаго бытія и ставитъ дѣйствительности требованія невозможныя“ [1]). „Эти странные вопросительные знаки поднимаются въ тѣ моменты исторической жизни народовъ и жизни отдѣльныхъ недѣлимыхъ, когда прославленный принципъ раздѣленія труда, отрѣзавъ уже умственную дѣятельность отъ физическаго труда, дробитъ и самую умственную дѣятельность, возстановляетъ другъ противъ друга опытъ и размышленіе. Въ такіе моменты разбитый Фаустъ имѣетъ полное право называть забитаго Вагнера „жалчайшимъ изъ смертныхъ“ [2]). „Что бы быть гуманнымъ, человѣчнымъ въ наукѣ, надо помнить границы человѣка и не оставлять въ этихъ границахъ пустотъ, какъ Вагнеръ, но и не рваться изъ нихъ, какъ рвется Фаустъ“ [3]). „Раздвиньте существованіе Фауста, дайте ему возможность и силу переживать чужую жизнь, разбудите въ немъ контовскій альтруизмъ, фейербаховскій туизмъ, смитовскую симпатію —и онъ выздоровѣетъ, его будутъ мучить совсѣмъ иные вопросы, и эта мука можетъ повести его не къ пораженію, а къ побѣдѣ“ [4]). „Критерій совершенства человѣческихъ дѣлъ есть цѣлостность, гармонія отправленій въ человѣкѣ и гармонія средствъ къ дѣятельности“ [5]). Это, слѣдовательно, также—критерій совершеннаго мышленія, нормальнаго познанія. „Метафизика есть прямое послѣдствіе существованія слишкомъ

вать литературныя теченія въ духѣ историческаго матеріализма. Онъ, конечно, находился подъ вліяніемъ Тэна и его теоріи среды, а не Маркса, котораго онъ вѣроятно не зналъ.

[1]) См. т. VI, стр. 41.
[2]) См. т. VI, стр. 42.
[3]) Ibid, стр. 46.
[4]) Ibid, стр. 47.
[5]) Ibid, стр. 43.

теплыхъ и покойныхъ мѣстъ на жизненномъ пирѣ. Метафизики суть люди, бѣсящіеся съ жиру“ [1]). Для г. Михайловскаго очевидна „принципіальная связь и общность происхожденія метафизики и буржуазнаго либерализма“. Онъ проводитъ слѣдующую параллель: „ниспроверженной теологіи будетъ соотвѣтствовать ниспроверженный феодализмъ, освобожденному духу— освобождаемая буржуазія, оставляемой на старомъ положеніи матеріи — оставляемые на старомъ положеніи представители матеріальнаго труда. Аналогія полная. И тамъ, и тутъ провозглашается свобода личности; и тамъ, и тутъ, несмотря на страшныя формы революціонной грозы, происходитъ только выкидываніе изъ счета феодально-католическаго элемента или принципа авторитета; что же касается до взаимныхъ отношеній остальныхъ элементовъ, то они оставляются въ томъ самомъ положеніи, въ какомъ они сложились подъ вліяніемъ и при господствѣ принципа авторитета“ [2]).

Жаль только, что г. Михайловскій, по обыкновенію, останавливается на вѣшнихъ параллеляхъ и аналогіяхъ, а не идетъ въ глубь вопроса. Г. Михайловскій очень любитъ проводить параллель между капитализмомъ и метафизикой, но у него это остается игрой въ аналогіи, къ которымъ онъ имѣетъ большую склонность, несмотря на рѣзкую полемику противъ „аналогическаго метода“; онъ не устанавливаетъ внутренней связи между капиталистическимъ обществомъ и метафизическимъ мышленіемъ. Пріемъ, которымъ г. Михайловскій выводитъ идеологію изъ общественныхъ отношеній, оказывается несравненно болѣе грубымъ, чѣмъ пріемы ненавистныхъ ему „экономическихъ матеріалистовъ“. Уже Н. Бельтовъ замѣтилъ, что классическія эпохи метафизики—древняя Греція и Германія начала XIX вѣка— совсѣмъ не были капиталистическими. Въ дѣйствительно-

[1]) Т. I, стр. 954.

[2]) См., т. III, стр. 53.

сти буржуазіи IX в. создала позитивизмъ и убила философскій духъ. Г. Михайловскому не удалось соціологически объяснить метафизическія теченія, но его замѣчанія не лишены нѣкоторой психологической цѣнности. Если мы опредѣлимъ метафизику, какъ чисто фиктивный методъ мышленія, который ставитъ нелѣпые вопросы и тщетно гоняется за ихъ рѣшеніемъ, то ближайшей психической причиной метафизическаго мышленія является дисгармоническая психологія, отсутствіе цѣльности, неудовлетворенность въ жизни [1]). Общественная наука должна объяснить этотъ психологическій фактъ условіями общественнаго бытія людей, но г. Михайловскій былъ человѣкомъ неподходящимъ для выполненія подобной задачи. Въ качествѣ послѣдователя поверхностнаго позитивизма, г. Михайловскій совершенно невѣрно освѣщаетъ проблему границъ познанія [2]). Въ другомъ мѣстѣ мы старались показать, что приспособленіе человѣческой психологіи къ грядущимъ, болѣе гармоническимъ условіямъ жизни приведетъ совсѣмъ не къ тому, что человѣческому познанію будутъ поставлены непреодолимыя границы и человѣкъ будетъ послушно

---

[1]) Можно, конечно, признавать необходимость метафизики въ другомъ смыслѣ этого слова, какъ высшій синтезъ, какъ величественную попытку понять совокупность бытія.

[2]) Г. Михайловскій въ этомъ отношеніи слѣдуетъ за Ог. Контомъ, который урѣзывалъ крылья человѣческой мысли въ такой степени, въ какой этого не признаетъ не только современная философія, но и современная положительная наука. См. «Cours de Philosophie posi. tive.» Т. I гл. I. стр. 12 и 44. Мы смотримъ на агностицизмъ, какъ на явленіе глубоко реакціонное, а агностическія тенденціи Конта вдобавокъ чрезвычайно наивны и лишены какого бы то ни было гносеологическаго фундамента. На это указываетъ и г. Лесевичъ, но онъ какъ-то умудряется истолковывать критическую философію, за которой слѣдуетъ на словахъ, въ духѣ эмпиризма, такъ что въ его изложеніи стушевывается принципіальное различіе, напримѣръ, между А. Рилемъ и Д. С. Миллемъ. См. его «Критику осново-началъ позитивной философіи» и «Что такое научная философія»?

предаваться умственному воздержанію, чтобы не совершить грѣха передъ человѣчествомъ слишкомъ смѣлымъ порывомъ къ познанію. Это было бы филистерствомъ мысли. Именно буржуазія вытравляетъ изъ жизни философскіе запросы, какъ она вытравляетъ красоту, вытравляетъ все идеальное. Наоборотъ, въ будущемъ, при гармонизаціи жизни, мы провидимъ необыкновенный расцвѣтъ философской мысли, гордыя попытки проникнуть въ тайну бытія, разрѣшеніе „проклятыхъ вопросовъ“ и преодолѣніе позорной фикціи „непознаваемаго“. Фаустъ дѣйствительно былъ разбитъ жизнью, его метафизическое мышленіе было мучительно и не привело къ удовлетворительнымъ результатомъ, но Фаустъ будущаго не поступится великими вопросами, онъ не станетъ воздерживаться отъ ихъ рѣшенія и не понизитъ качества своихъ исканій, сынъ лучшихъ временъ—онъ пойметъ, что неразрѣшимые вопросы, надъ которыми бился прежній Фаустъ, были просто неправильно поставлены, нелѣпы, фиктивны, что абсолютное—трансцендентное недоступно человѣку только потому, что его нѣтъ, что оно было созданіемъ человѣческой слабости [1]). Человѣкъ пойметъ все это потому, что сама жизнь и ея сила приведутъ его къ этому высшему сознанію. Позитивизмъ XIX вѣка со своими агностическими тенденціями половинчатъ, за нимъ торчатъ буржуазныя уши; онъ пытался установить границы человѣка, но философія будущаго наконецъ покажетъ, что границы человѣка, поскольку послѣднему присуще единое трансцендентальное сознаніе съ его общеобязательными формами, вмѣстѣ съ тѣмъ суть границы бытія, границы всего сущаго [2]).

---

[1]) Абсолютное трансцендентальное (логическія и этическія нормы) мы, конечно, признаемъ, это совершенно соединимо съ отрицаніемъ онтологическаго абсолюта.

[2]) Если вытравить дуалистическіе элементы изъ кантіанства, то

Теперь обратимся ко взглядамъ г. Михайловскаго на отношеніе дарвинизма къ общественной наукѣ; это наравнѣ съ „субъективнымъ методомъ“ и „борьбой за индивидуальность“—любимая тема его соціологическихъ бесѣдъ. Г. Михайловскій, всегда особенно интересовавшійся біологіей, относится критически не только къ дарвинизму въ общественной наукѣ, но и къ дарвинизму, какъ біологическому ученію. Дарвинизмъ не удовлетворяетъ г. Михайловскаго и его точка зрѣнія имѣетъ кое-что общее съ тѣмъ направленіемъ современной біологіи, которое носитъ названіе неоламаркизма[1]). Замѣчанія г. Михайловскаго не лишены интереса‘ особенно, если имѣть въ виду, что онъ не спеціалистъ

мы приходимъ къ имманентной монистической философіи. Теорія познанія и этика Канта даютъ незыблемыя абсолютныя основанія для нашей познавательной и нравственной дѣятельности, но наше познаніе и наша нравственность примѣнимы только къ міру явленій, за которымъ скрывается лишь абсолютное ничто. Трансцендентальная философія уничтожаетъ окончательно трансцендентную философію. И нравственный смыслъ бытія и безконечный его интересъ коренятся въ дѣйствительномъ мірѣ явленій, идеальное находится только въ реальномъ. Мы служимъ абсолютному благу и высшей цѣли міра, лишь принимая участіе въ соціальной борьбѣ нашихъ дней, а отнюдь не обращеніемъ нашего взора къ фикціи умопостигаемаго міра. И наше дѣло, конечное и ограниченное, имѣетъ значеніе вѣчное и безконечное.

[1]) Крупнымъ представителемъ этого направленія является въ настоящее время Гер. Спенсеръ. См. его «Недостаточность естественнаго подбора» и полемику съ Вейсманомъ. Ламаркизмъ нашелъ себѣ много сторонниковъ и въ русской литературѣ. См. Филипповъ «Философія дѣйствительности» стр. 917—1022, и статью Н. Холодковскаго о ламаркизмѣ въ «Сѣверномъ Вѣстникѣ» 1896 г. Это направленіе считаетъ недостаточнымъ естественный подборъ для объясненія органическаго развитія, выдвигаетъ непосредственное вліяніе среды (то, что Спенсеръ называетъ непосредственнымъ уравновѣшиваніемъ) и настаиваетъ, въ противоположность Вейсману, на наслѣдственности функціонально пріобрѣтенныхъ свойствъ. Ламаркъ признавалъ также внутреннее стремленіе къ развитію. См. Спенсеръ «Основанія біологіи», т. I стр. 324—331. См. также В. Шимкевичъ, «Наслѣдственность и попытки ея объясненія» 1896 г. Надо полагать, что ортодоксальный дарвинизмъ принужденъ будетъ сдѣлать нѣкоторыя уступки.

по біологіи, но по обыкновенію въ нихъ чрезвычайно мало системы и чрезвычайно много недоговореннаго до конца; г. Михайловскій не только не считаетъ возможнымъ объяснить органическое развитіе однимъ естественнымъ подборомъ, но даже видитъ въ послѣднемъ факторъ регрессивный. Онъ указываетъ на то, на что многіе указываютъ, а именно, что естественный подборъ не есть факторъ творческій, что онъ ничего не можетъ создать, а только подхватываетъ уже созданное. Наряду съ борьбой за существованіе, подборомъ, полезными приспособленіями, г. Михайловскій считаетъ нужнымъ принять вслѣдъ за Ламаркомъ, Келликеромъ, Негели, Снеллемъ гипотетическій законъ развитія, въ силу котораго организмъ дифференцируется, усложняется, слѣдовательно, развивается. Это и есть борьба за индивидуальность въ біологическомъ процессѣ. Гипотетическій законъ прогресса выдвигаетъ „типы идеальные, разносторонніе, которые могутъ быть и неопредѣленны и безпомощны въ практическомъ отношеніи, но во всякомъ случаѣ составляютъ залогъ дальнѣшаго развитія“ [1]). Факторы же, устанавливаемые дарвинизмомъ, выдвигаютъ „типы практическіе, односторонніе, совершенно приспособившіеся къ даннымъ условіямъ, хозяйничающіе въ нихъ вполнѣ, но безсильные противостоять напору измѣненныхъ условій“ [2]). Законъ, которымъ г. Михайловскій хочетъ дополнить дарвинизмъ, это „такъ называемый законъ Бэра, законъ постепеннаго и постояннаго усложненія, усовершенствованія организаціи“ [3]). Г. Михайловскому особенно ненавистна идея приспособленія, онъ не въ состояніи ее понять, хотя идея эта лежитъ въ основаніи не только дарвинизма, но и всего современаго міровоззрѣнія. Въ борьбѣ за существованіе, по мнѣнію г. Михай-

[1]) См. т. I. стр. 279.
[2]) Ibid.
[3]) Т. I. стр. 280.

ловскаго, приспособляются и выживаютъ не лучшіе, не болѣе развитые, не „идеальные типы“, а „типы практическіе“, односторонніе, понижающіе уровень развитія. Г. Михайловскій обвиняетъ дарвинизмъ въ томъ, что онъ „не выработалъ опредѣленнаго критерія совершенства“ [1]). „Въ человѣкѣ отблескъ этого закона (закона развитія, дифференцированія) существуетъ въ видѣ сознательнаго стремленія къ совершенствованію, къ развитію. И пунктъ столкновенія этого идеальнаго стремленія съ пертурбаціонными силами борьбы, подбора и полезныхъ приспособленій обращается въ проблему жизни“ [2]). Объ отношеніи дарвинизма къ общественной наукѣ г. Михайловскій говоритъ: „Дарвинизмъ только ярче, смѣлѣе и, да позволено мнѣ будетъ такъ выразиться, наглѣе настаиваетъ на послѣдовательномъ проведеніи началъ, уже дѣйствующихъ и господствующихъ въ современномъ обществѣ“ [3]) Объективно-научный аргументъ противъ соціологическаго дарвинизма г. Михайловскій формулируетъ такимъ образомъ: „Человѣкъ и нѣкоторыя другія животныя давно уже имѣютъ въ своемъ распоряженіи орудіе, способное парализировать невыгоды индивидуальной измѣнчивости, сохраняя ея выгоды. Орудіе это—кооперація. Этотъ великій фактъ, имѣющій столь первенствующее значеніе въ жизни человѣка, совершенно игнорируется дарвинистами“ [4]). Этотъ великій фактъ въ достаточной степени игнорируется и самимъ г. Михайловскимъ, поэтому его аргументація противъ злоупотребленія дарвинизмомъ въ общественной наукѣ носитъ преимущественно характеръ лирическихъ восклицаній. „Приспособляй къ себѣ условія окружающей

---

[1]) Мы видѣли, что для г. Михайловскаго этотъ критерій сводится къ Бэровскому закону дифференцированія организаціи.

[2]) Т. I, стр. 291.

[3]) Ibid.

[4]) Ibid, стр. 294.

тебя жизни, не дави неприспособленныхъ, ибо въ борьбѣ, подборѣ и полезныхъ приспособленіяхъ заключается гибель и твоя, и твоего общества“ [1]). „Блаженны вы, если вы не промѣняли рубль на ярко вычищенный мѣдный грошъ, если не продали будущаго, ради интересовъ минуты и вершка; блаженны вы, даже если поносятъ васъ и изженутъ, и рекутъ всякъ золъ глаголъ, на вы лжуще“ [2]). „Если гипотетическій законъ Ламарка, Келликера, Негели, Снелля или, по крайней мѣрѣ, нисколько не гипотетическое сознательное стремленіе человѣка къ совершенству, его идеализмъ, возьметъ верхъ надъ разрушительными силами борьбы, подбора и полезныхъ приспособленій,—намъ нечего бояться за будущее. И принимая отъ дарвинизма законъ борьбы, какъ фактъ, мы должны наложить на себя нравственный законъ борьбы съ борьбою, съ подборомъ, съ полезными приспособленіями, съ расхожденіемъ признаковъ“ [3]). А вотъ еще лирическое мѣсто, которымъ прерываются якобы научныя замѣтки о дарвинизмѣ: „Русская жизнь! Пересчитай своихъ выбывшихъ изъ строя неприспособленныхъ, и, можетъ быть, теперь, въ пору вящихъ полезныхъ приспособленій, это воспоминаніе сыграетъ для тебя роль скелета на пирѣ“ [4]). Это мѣсто проливаетъ яркій свѣтъ на причины враждебнаго отношенія г. Михайловскаго къ дарвинизму. Г. Михайловскій проводилъ также параллель между дарвинизмомъ и оперетками Оффенбаха, что вызвало противъ него много насмѣшекъ [5]). Г. Михайловскому было тѣсно въ узкихъ предѣлахъ позитивизма, его

[1]) Т. I, стр. 292.

[2]) Ibid.

[3]) Ibid, стр. 300.

[4]) Ibid, стр. 295—6.

[5]) Въ статьѣ «Дарвинизмъ и оперетки Оффенбаха» г. Михайловскій доказываетъ, что и дарвинизмъ, и оперетки Оффенбаха являются однородными симптомами времени и выгодны «хозяевамъ исторической сцены».

идеалистическая душа рвалась вверхъ, но онъ не съумѣлъ обосновать своего идеализма философски. Онъ обосновываетъ его біологически, создаетъ своеобразный біологическій идеализмъ.

Мы видимъ, что г. Михайловскій, не признавая цѣликомъ дарвинизма даже въ біологіи, относится рѣзко отрицательно къ вторженію этого ученія въ область общественной науки; но и здѣсь, какъ и въ критикѣ „органической“ теоріи г. Михайловскій не объективно опровергаетъ „дарвинизмъ въ соціологіи“, а субъективно. Г. Южаковъ посвятилъ свои „Соціологическіе этюды“ главнымъ образомъ опроверженію „дарвинизма въ соціологіи“; онъ доказываетъ, что естественный и половой подборъ парализуются въ историческомъ процессѣ соціальными факторами и что потому соціологическій дарвинизмъ объективно несостоятеленъ [1]). Г. Михайловскій напалъ за это на г. Южакова, обвинилъ его въ чрезмѣрномъ оптимизмѣ и объективизмѣ и рѣшилъ, что не всѣ дороги ведутъ въ Римъ [2]). Самъ г. Михайловскій не только не старается доказать объективной несостоятельности соціологическаго дарвинизма, но онъ даже принимаетъ для историческаго процесса всѣ факторы дарвинизма— борьбу за существованіе, приспособленіе къ средѣ, естественный подборъ, относя все это къ „естественному ходу вещей“, къ развитію общества по „органическому типу“. Въ противовѣсъ этимъ пертурбаціоннымъ силамъ личность должна опираться на „гипотетическій законъ развитія“, на законъ дифференциро-

[1]) См. Южаковъ, «Соціологическіе этюды» 1891 г. Тутъ у г. Южакова можно найти замѣчанія, не лишенныя интереса.

[2]) Сначала г. Михайловскій предполагалъ, что и онъ, и г. Южаковъ идутъ къ той же цѣли, но только разными путями. Очень интересны попытки г. Южакова быть объективнымъ и протесты противъ этого со стороны г. Михайловскаго. Потомъ г. Михайловскій и г. Южаковъ слились воедино и послѣдній тянется за первымъ на буксирѣ.

ванія индивидуальности. Словомъ, г. Михайловскій субъективно призываетъ къ борьбѣ противъ факторовъ, выставляемыхъ дарвинизмомъ. Все это, конечно, въ духѣ субъективизма, но тутъ мы подходимъ къ той сторонѣ взглядовъ г. Михайловскаго, которая даетъ какъ бы объективную опору субъективизму.

Можно сдѣлать заключеніе, что та борьба личности за свою индивидуальность, за идеалы человѣчества, которая представляетъ „субъективную“ сторону міровоззрѣнія г. Михайловскаго, покоится на „гипотетическомъ законѣ“; этотъ „законъ“ дѣйствуетъ уже въ біологическомъ процессѣ и дифференцируетъ личность, вызываетъ физіологическое раздѣленіе труда. Но это только неясный намекъ; „законъ развитія“ виситъ у г. Михайловскаго въ воздухѣ и является чѣмъ то таинственнымъ. Г. Михайловскій совсѣмъ не увѣренъ, что „законъ развитія“ побѣдитъ регрессивныя силы, и на этомъ основано его недовѣріе къ будущему. Почему, спрашиваемъ мы, личность, индивидуумъ дифференцируется, совершенствуется, развивается? Потому, отвѣчаетъ г. Михайловскій, что существуетъ законъ совершенствованія, стремленія къ развитію. Отвѣтъ этотъ нельзя назвать особенно удовлетворительнымъ; это собственно есть отказъ отъ отвѣта на поставленный вопросъ, какъ въ біологіи, такъ и въ соціологіи. Неоламаркизмъ защищаетъ идею наслѣдственности функціонально пріобрѣтенныхъ свойствъ, но онъ все-таки признаетъ, что новыя функціональныя свойства пріобрѣтаются вслѣдствіе приспособленія къ средѣ [1]). „Идеальный типъ“ тоже созданъ приспособленіемъ къ извѣстной средѣ, а не таинственнымъ стремленіемъ къ развитію, и это лучше всего доказывается той неустойчивостью идеальнаго типа, которую въ одномъ мѣстѣ самъ г. Михайловскій долженъ былъ признать, вступивъ

[1]) См. Спенсера, Холодковскаго, Филиппова и др.

въ противорѣчіе съ общимъ духомъ своихъ воззрѣній. „Особенно легокъ переходъ отъ идеальнаго типа къ типу практическому: стоитъ только первому попасть въ неблагопріятныя условія, которыя въ человѣческомъ обществѣ всѣ сводятся къ раздѣленію труда“ [1]). Для г. Михайловскаго приспособленіе неможетъ создать ничего хорошаго, оно вызываетъ въ немъ лишь проклятія. Г. Михайловскій не въ состояніи былъ правильно рѣшить вопроса объ отношеніи дарвинизма къ общественной наукѣ, потому что не понималъ, что такое среда, какъ естественная, такъ и соціальная, и что такое приспособленіе, какъ въ біологическомъ, такъ и въ соціальномъ процессѣ, но онъ вѣрно почувствовалъ, что принципы дарвинизма нельзя такъ грубо переносить въ соціологію, какъ это дѣлаютъ Г. Іегеръ, Геккель, К. Ройе и т. п. Мы признаемъ заслугой г. Михайловскаго, что онъ такъ упорно настаивалъ на незаконности перенесенія біологическихъ теорій въ общественную науку, хотя самъ въ своихъ собственныхъ построеніяхъ онъ не съумѣлъ провести границы между біологіей и соціологіей и первая поглощаетъ у него вторую. Историческій матеріализмъ окончательно убиваетъ такъ называемый „дарвинизмъ въ соціологіи“, этотъ мертворожденный плодъ буржуазной мысли, и положительно рѣшаетъ такимъ образомъ задачу, которую такъ тщетно стремился рѣшить г. Михайловскій. Для насъ соціологическій дарвинизмъ есть объективно несостоятельная теорія, основанная на путаницѣ понятій и, пожалуй, даже невѣжествѣ. Поэтому наше отношеніе къ этой теоріи не ограничивается субъективными пожеланіями. Мы увидимъ, что г. Михайловскій объективно слишкомъ много дѣлаетъ уступокъ дарвинизму, а субъективно слишкомъ несправедливо противъ него возстаетъ. Въ извѣстномъ смыслѣ на историческій матеріализмъ можно смотрѣть,

[1]) Т. I, стр. 230.

какъ на примѣненіе принциповъ дарвинизма къ историческому процессу, а на Маркса, какъ на продолжателя Дарвина [1]), но марксистское пониманіи исторіи не имѣетъ ничего общаго съ соціологическими упражненіями дарвинистовъ, на которыя такъ страстно нападаетъ г. Михайловскій. Для того, чтобы выяснить отношеніе дарвинизма къ общественной наукѣ, необходимо прежде всего остановиться на вопросѣ о специфическомъ характерѣ соціальныхъ явленій и ихъ отличіи отъ явленій біологическихъ, на отношеніи историческаго процесса къ процессу зоологическому. Несомнѣнно, что соціальный процессъ есть частный случай общаго процесса жизни, что въ немъ также господствуетъ принципъ борьбы за жизнь и приспособленія къ условіямъ существованія, какъ и въ процессѣ зоологическомъ, но тѣмъ не менѣе соціальныя явленія представляютъ принципіально новый классъ явленій, это высшій продуктъ космическаго и органическаго развитія. Современные соціологи дѣлаютъ усилія опредѣлить понятіе соціальнаго, и въ соціологической литературѣ мы находимъ самыя противорѣчивыя рѣшенія этого важнаго вопроса [2]). Историческій матеріализмъ, какъ уче-

[1]) Такъ смотрятъ Энгельсъ, Бебель и мн. др., см. «Anti-Dühring» и «Die Frau». Въ послѣднее время сторонникомъ связи между дарвинизмомъ и марксизмомъ выступилъ Вольтманъ. См. «Die Darwinsche Theorie und der Sozialismus» и «System des moralischen Bewusstseins».

[2]) Эту важную задачу, безъ рѣшенія которой нельзя достигнуть даже минимума въ соціологической наукѣ, особенно выдвигаетъ гносеологическое направленіе въ соціологіи, совершенно основательно полагающее, что соціологіи нельзя построить при помощи одной обработки эмпирическаго матеріала, что необходимо еще установить основные принципы этой науки путемъ гносеологическаго метода и логическаго изслѣдованія. Одинъ изъ представителей этого направленія Штаммлеръ, въ качествѣ юриста по спеціальности, даетъ совершенно несостоятельное опредѣленіе соціальнаго, какъ регулируемаго внѣшними нормами. См. «Wirtschaft und Recht». Zweiter Buch. Erster Abschnitt». Несравненно ближе къ истинѣ Зиммель

ніе мало разработанное въ своихъ философскихъ и гносеологическихъ осиованіяхъ, не даетъ себѣ отчета въ задачахъ соціологіи и не подвергаетъ анализу понятія соціальнаго, но онъ все-таки много даетъ для рѣшенія этой проблемы.

Мы предлагаемъ слѣдующее опредѣленіе соціальнаго. Соціальный процессъ есть прежде всего психическое взаимодѣйствіе людей, развивающееся на почвѣ совмѣстной борьбы за жизнь. Въ этой борьбѣ недѣлимые приспособляются не къ естественной средѣ, не къ природѣ, а къ средѣ искусственной, стоящей между человѣческой жизнью и природой; поэтому соціальный процессъ есть постоянная побѣда соединенной человѣческой жизни надъ стихійной природой, а всякій соціальный строй — организованное господство надъ природой въ интересахъ совмѣстной жизни людей. Все это знаменуется нарастаніемъ искусственной среды, которую мы и называемъ соціальною. Власть человѣка надъ природой и соединеніе человѣка съ человѣкомъ—вотъ сущность соціальной жизни. Развитіе человѣка—цѣль и результатъ соціальной жизни [1]). Борьба за жизнь

Кистяковскій, которые понимаютъ подъ соціальнымъ просто психическое взаимодѣйствіе людей. См. Кистяковскій «Gesellschaft und Einzelwesen», стр. 74—88 и Зиммель «Проблема соціологіи». Штаммлеръ съ своей точки зрѣнія очень просто рѣшаетъ вопросъ объ отношеніи соціальнаго процесса къ зоологическому, онъ проводитъ между ними непереходимую границу, общество животныхъ находится для него внѣ области соціальной науки. Ср. Эспинасъ «Соціальная жизнь животныхъ». 1883 г. стр. 237.

[1]) Величайшей философско - соціологической заслугой Маркса мы считаемъ ту мысль, что отношеніе человѣка къ человѣку опредѣляется отношеніемъ человѣка къ природѣ. Иначе это можно выразить такъ: общественныя отношенія людей опредѣляются степенью власти надъ

и приспособленіе къ средѣ господствуютъ, какъ въ зоологическомъ, такъ и въ историческомъ процессѣ, но это никоимъ образомъ не даетъ права переносить выводы біологіи въ соціологію. Біологъ говоритъ: недѣлимое борется за жизнь и приспособляется къ естественной, природной средѣ, естественный подборъ подхватываетъ свойства, полезныя для жизни [1]). Соціологъ не можетъ принять этихъ выводовъ для своей области, они для него видоизмѣняются специфическимъ характеромъ соціальныхъ явленій. Поэтому соціологъ долженъ сказать: человѣкъ борется за жизнь въ соединеніи съ другими людьми, въ психическомъ съ ними взаимодѣйствіи, и приспособляется къ искусственной, соціальной средѣ: свойства полезныя для соціальной жизни, соотвѣтствующія требованіямъ соціальной среды, подхватываются со-

---

природой. Эту власть, это могущество мы и называемъ производительными силами. Отсюда экономическій выводъ, что производственный моментъ господствуетъ надъ всѣми остальными. Точка зрѣнія Маркса и Энгельса уже въ значительной степени обосновывается анализомъ понятія соціальнаго процесса, поэтому мы считаемъ эту точку зрѣнія не только замѣчательнѣйшей, но можетъ быть и единственно возможной соціологической точкой зрѣнія. Это ученіе подлежитъ очищенію путемъ самокритики, переработки и дальнѣйшаго развитія, но всѣ попытки построить соціологію на совершенно другой почвѣ приводятъ къ эклектизму и половинчатости. Только историческій матеріализмъ послѣдовательно проводитъ монизмъ и детерминизмъ, которые обосновываются уже гносеологически. Врагамъ историческаго матеріализма мы предлагаемъ доказать не то, что въ исторіи есть еще кое-что, кромѣ экономическаго фактора, это мы сами прекрасно знаемъ;—пора бросить препираться на этой безплодной почвѣ,—нѣтъ, пусть наши противники докажутъ, что власть общественнаго человѣка надъ природой, какъ результатъ борьбы за жизнь, не является первоисточникомъ всего соціальнаго. Особенно мы рекомендовали бы противникамъ бросить излюбленный пріемъ отыскиванія противорѣчій въ различныхъ формулировкахъ, плодотворнѣе было бы критиковать по существу каждую формулировку.

[1]) См. Дарвинъ. «Происхожденіе видовъ». Изданіе О. Н. Поповой. Глава III и IV.

ціальнымъ подборомъ. Это уже не есть грубое перенесеніе біологическаго дарвинизма въ соціологію, тутъ результатъ получается совсѣмъ иной. Въ историческомъ процессѣ господствуютъ совсѣмъ не біологическіе факторы, какъ это предполагаютъ дарвинисты, а факторы чисто соціальные, которые производятъ совершенно особенные, біологическому процессу чуждые, эффекты.

Въ обществѣ объективно не существуетъ того естественнаго подбора, о которомъ говорятъ дарвинисты, въ обществѣ выживаютъ не біологически сильные и лучшіе, а соціально наиболѣе приспособленные. Аналогія между „свободной конкуренціей", господствующей въ капиталистическомъ обществѣ, и біологической борьбой за существованіе и естественнымъ подборомъ совершенно пуста, она не идетъ въ глубь вопроса, а останавливается лишь на поверхностныхъ сопоставленіяхъ. Г. Михайловскій самъ очень увлекается этой аналогіей и потому является въ этомъ пунктѣ грубымъ „дарвинистомъ въ соціологіи". А между тѣмъ для насъ совершенно ясно, что тутъ никакого серьезнаго сопоставленія быть не можетъ [1]). Въ соціальномъ процессѣ орудія борьбы находятся не въ самомъ недѣлимомъ, не въ біологической его организаціи, а внѣ ея, въ соціальной средѣ, и потому они органически не наслѣдственны. Въ современномъ обществѣ, основанномъ на частной собственности на орудія производства, на соціальныя орудія борьбы за жизнь, побѣждаютъ въ „свободной конкуренціи" лишь тѣ, въ чьихъ рукахъ находятся эти орудія, т. е. представители опредѣленнаго общественнаго класса. Эти ору-

[1]) Много вѣрнаго въ этомъ отношеніи можно найти у Вольтмана. См. его System des moralischen Bewusstseins, стр. 318—327 и болѣе подробно «Die Darwinsche Theorie und der Sozialismus». Аргументація Вольтмана въ философскомъ отношеніи сильнѣе аргументаціи Энгельса въ «Anti-Dühring».

дія борьбы, являющіяся источникомъ соціальной силы, передаются не по біологическому наслѣдованію, не какъ усовершенствованіе организаціи послѣдующаго поколѣнія, а по наслѣдованію соціальному, юридическому. Говорить, напримѣръ, о подборѣ талантовъ въ примѣненіи къ современному обществу можно только по грубому непониманію или недобросовѣстности. На протяженіи всего историческаго процесса мы видимъ господство той соціальной среды, которая отсутствуетъ въ процессѣ біологическомъ, поэтому картина получается совсѣмъ не та, что въ органическомъ мірѣ. Г. Михайловскій не понялъ этого различія даже настолько, насколько его понялъ г. Южаковъ, и увлекся аргументаціей своихъ противниковъ.

Вопросъ о дарвинизмѣ въ общественной наукѣ настолько близко соприкасается съ мальтузіанствомъ, съ проблемой народонаселенія, что мы считаемъ не лишнимъ сказать объ этомъ нѣсколько словъ. Русскій поклонникъ Мальтуса Н. Водовозовъ полагаетъ, что къ человѣческому обществу вполнѣ примѣнимо эволюціонное ученіе Дарвина, а слѣдовательно и ученіе Мальтуса, и что полное отрицаніе мальтузіанства равносильно чуть-ли не отрицанію научной эволюціонной точки зрѣнія на общественныя явленія [1]). Дарвинизмъ и мальтузіанство, дѣйствительно, родственныя ученія; извѣстно, что Мальтусъ оказалъ вліяніе на Дарвина [2]), но отсюда никоимъ образомъ нельзя дѣлать тѣхъ выводовъ, которые дѣлаетъ Н. Водовозовъ. Для насъ фактъ связи этихъ двухъ ученій доказываетъ только, что мальтузіанство столь же несостоятельное ученіе,

---

[1]) См. Н. Водовозовъ «Экономическіе этюды», стр. 58—60.

[2]) См. Грантъ Алленъ. «Чарльзъ Дарвинъ». 1887 г., стр. 20. Въ этой интересно написанной книжкѣ указаны всѣ вліянія, которымъ подвергся Дарвинъ. О мальтузіанствѣ см. статью Людвига Эльстера «Ученіе о народонаселеніи и политикѣ народонаселенія» въ сборникѣ «Народонаселеніе и ученіе о народонаселеніи». 1897 г., стр. 83—208.

какъ и соціологическій дарвинизмъ. И напрасно Н. Водовозовъ полагаетъ, что такимъ образомъ мы порываемъ цѣпь, связывающую человѣка съ животнымъ міромъ, и измѣняемъ научному эволюціонизму; это черезчуръ узкая постановка вопроса, съ которою въ настоящее время не согласится ни одинъ философски образованный соціологъ. Для насъ всегда было непонятно какимъ образомъ можно согласовать марксизмъ съ мальтузіанствомъ; между взглядами Маркса и Мальтуса на соціальный процессъ существуетъ цѣлая пропасть и, присоединившись къ одной изъ сторонъ, нельзя уже заигрывать съ другой. Мы смотримъ на мальтузіанство, какъ на незаконное вторженіе естествознанія и натурализма въ общественную науку, предпринятое съ апологетическими цѣлями. Мальтусъ поставилъ важный вопросъ и въ этомъ его крупная заслуга, но его собственное рѣшеніе прежде всего основано на игнорированіи специфическаго характера соціальныхъ явленій, на игнорированіи соціальной среды, какъ господина историческаго процесса. Мы не имѣемъ возможности останавливаться на этомъ трудномъ вопросѣ и ограничимся только нѣсколькими соціологическими или, вѣрнѣе, методологическими замѣчаніями. Коренной методологическій грѣхъ мальтузіанства это—тенденція давать чисто біологическое истолкованіе чисто соціологическому явленію. Марксъ прекрасно понималъ этотъ соціальный характеръ вопроса о народонаселеніи и высказалъ геніальную мысль, что каждый историческій періодъ имѣетъ свой собственный законъ народонаселенія и что въ обществѣ существуетъ только относительное, а не абсолютное перенаселеніе [1]. Этимъ Марксъ хотѣлъ сказать, что ростъ на-

[1]) См. Марксъ «Капиталъ» т. I, стр. 553. Терминологія Маркса даетъ поводъ къ недоразумѣнію, она очень грѣшитъ въ методологическомъ и гносеологическомъ отношеніи; законы мѣняться не могутъ, они вѣчны и абсолютны. Марксъ совершенно не развилъ своей теоріи

родонаселенія обусловливается и регулируется не біологическими факторами, а факторами соціальными, формой общественности. П. Струве признаетъ возможность абсолютнаго перенаселенія, и эта идея играетъ, повидимому, не послѣднюю роль въ его соціологическомъ міровоззрѣніи [2]). Такъ, напримѣръ, у П. Струве есть тенденція объяснять развитіе капитализма въ Россіи, переходъ отъ натуральнаго хозяйства къ денежному, абсолютнымъ некапиталистическимъ перенаселеніемъ, т. е. значитъ въ концѣ концовъ фактомъ роста народонаселенія [3]). При такой точкѣ зрѣнія основной пружиной соціальнаго развитія оказывается біологическій фактъ. Мы не можемъ смотрѣть на соціальное развитіе, какъ на результатъ роста народонаселенія. Всякое измѣненіе въ общественной структурѣ есть результатъ измѣненія въ условіяхъ общественной борьбы за жизнь, т. е. развитія производительныхъ силъ человѣчества, роста человѣческаго могущества. А развитіе производительныхъ силъ человѣчества, ростъ власти человѣка надъ природой это—элементарный, неразложимый соціальный фактъ, къ которому все сводится и котораго ни на что свести нельзя, хотя онъ, конечно, всегда предполагаетъ психику людей и ихъ взаимодѣйствіе. Человѣкъ борется съ природой ежесекундно и ежесекундно увеличиваетъ свою силу, этотъ постоянный приростъ силъ вызываетъ общественныя измѣненія, которыя на протяженіи извѣстнаго

народонаселенія, но онъ указалъ на правильный путь. Къ Мальтусу онъ не вполнѣ справедливъ.

[1]) См. П. Струве «Критическія замѣтки», стр. 182. П. Струве находится подъ нѣкоторымъ вліяніемъ Фр. А. Ланге. См. „Рабочій вопросъ". 1892 г., стр. 142. П. Струве во всякомъ случаѣ не такъ увлекается Мальтусомъ, какъ Н. Водовозовъ. См. его статью въ „Новомъ Словѣ". Іюнь, 1897 г.

[2]) См. «Критическія замѣтки», стр. 172 и д. Объяснять соціальное развитіе ростомъ народонаселенія склоненъ М. Ковалевскій. См. его «Развитіе народнаго хозяйства въ Западной Европѣ». 1899 г., стр. 2.

времени бросаются въ глаза. Сводить все къ росту народонаселенія или потребностей методологически неправильно, потому что первичнымъ соціальнымъ фактомъ было образованіе соціальной среды, какъ кристаллизованной силы человѣка, а ростъ народонаселенія и потребностей существовали и въ до соціальное время, какъ факты біологическіе [1]). Итакъ, мы признаемъ родственность дарвинизма въ соціологіи и мальтузіанства. Оба направленія преслѣдуютъ одинаковыя апологетическія цѣли, злоупотребляютъ естествознаніемъ въ общественной наукѣ и сваливаютъ отвѣтственность за общественныя неурядицы на природу, вмѣсто того, чтобы видѣть причины этихъ неурядицъ въ самомъ историческомъ процессѣ, въ общественныхъ же явленіяхъ. Общественное зло можетъ быть устранено только дальнѣйшимъ общественнымъ развитіемъ въ томъ направленіи, бороться противъ котораго сдѣлалось профессіей реакціоннаго натурализма въ общественной наукѣ.

Вопреки мнѣнію г. Михайловскаго мы утверждаемъ что у дарвинима есть критерій совершенства, онъ за-

---

[1]) Соціологія должна объяснять ростъ потребностей состояніемъ соціальной среды. Потр бности различны въ различныя эпохи и у различныхъ классовъ. Человѣкъ не можетъ себѣ позволить большаго количества потребностей, чѣмъ это допускаетъ его соціальная среда, степень власти надъ природой, въ частности потребности отдѣльнаго человѣка сообразуются съ соціальнымъ положеніемъ его группы. Тоже самое можно сказать и относительно роста народонаселенія. Человѣчество, для того чтобы выжить, не можетъ позволить себѣ сильнѣе размножаться, чѣмъ это допускаютъ его производительныя силы и соотвѣтствующая имъ форма общественности. Это наполовину прекрасно понималъ самъ Мальтусъ. Споръ о томъ, что чему предшествуетъ, развитіе ли производительныхъ силъ росту народонаселенія или наоборотъ, напоминаетъ знаменитый споръ о курицѣ и яйцѣ, но мы настаиваемъ на существованіи въ этомъ запутанномъ вопросѣ руководящей нити. Эта нить заключается въ томъ, что мы должны имѣть въ виду первичный элементарный соціологическій фактъ и отдавать ему предпочтеніе передъ фактами біологическими

ключается въ приспособленіи къ условіямъ существованія и лежитъ внѣ недѣлимаго [1]). Въ соціальномъ процессѣ мы выставляемъ тотъ же критерій—приспособленіе къ соціальной средѣ, къ тенденціямъ историческаго процесса, который мы понимаемъ какъ прогрессъ и который, слѣдовательно, имѣетъ въ нашихъ глазахъ нравственный смыслъ. Дифференціацію недѣлимаго, физіологическое раздѣленіе труда мы разсматриваемъ, какъ результатъ приспособленія къ условіямъ существованія. Еще разъ повторяемъ: личность совершенствуется не потому, что въ ней лежитъ таинственное стремленіе къ совершенствованію, а потому, что окружающая среда, объективный процессъ требуетъ ея совершенствованія. Такъ дѣло стоитъ въ біологіи, такъ оно стоитъ и въ соціологіи. Святыня г. Михайловскаго—дифференцированная и развитая личность—это не болѣе какъ продуктъ ненавистнаго ему приспособленія къ дифференцированной и развитой средѣ. Таково утвержденіе науки и только философія придаетъ этому высшій смыслъ. Почему же г. Михайловскій такъ ненавидитъ и такъ плохо понимаетъ идею приспособленія? Потому что во время пира приспособленныхъ передъ г. Михайловскимъ возстаетъ скелетъ. Ему вспоминается русская жизнь съ выбывшими изъ строя неприспособленными; эти неприспособленные въ его глазахъ были лучшіе люди, память о нихъ ему дорога,

[1]) Мы настаиваемъ, что совершенно неправильно утвержденіе, будто-бы дарвинизмъ исключаетъ всякую телеологію. Болѣе глубокій смыслъ дарвинистическая теорія развитія можетъ пріобрѣсти лишь въ свѣтѣ телеологической философіи, тогда она дѣлается теоріей прогресса. См. хотя бы тѣ философскія добавленія къ дарвинизму, которыя считаетъ нужнымъ сдѣлать Паульсенъ. «Введеніе къ философіи» стр. 185—198. Изъ крупныхъ натуралистовъ въ концѣ концовъ склоняются къ телеологіи К. Бэръ и Уоллесъ. Вольтманъ тоже считаетъ соединимымъ дарвинизмъ съ телеологіей. Напомнимъ, что Ламаркъ принималъ волевое начало для органическаго развитія, но не умѣлъ этого научно обосновать.

Вотъ это и помѣшало г. Михайловскому объективно понять соціальный процессъ; онъ не могъ правильно рѣшить вопросъ объ отношеніи дарвинизма къ соціологіи потому что его стремленія не имѣли твердой опоры въ жизни. Мы не станемъ надъ этимъ глумиться, мы сами чтимъ память тѣхъ „неприспособленныхъ“, о которыхъ вспоминаетъ г. Михайловскій, но мы иначе понимаемъ приспособленіе.

Приспособленіе къ средѣ есть побѣда приспособленныхъ, и оно не только не исключаетъ, но даже предполагаетъ активную борьбу, предполагаетъ человѣческую психику и ея волевые элементы. Приспособленіе личности къ средѣ, къ тенденіямъ историческаго процесса совсѣмъ неравносильно подлаживанью къ существующей формѣ общественности, къ господствующему классу. Это было бы не научно-философскимъ, а вульгарно-житейскимъ пониманіемъ термина приспособленіе. Въ каждомъ обществѣ, а въ особенности въ современномъ, существуютъ разнообразныя силы, происходитъ острая борьба; новыя, нарождающіяся формы жизни возстаютъ противъ существующаго поряд ка и противъ остатковъ старины. Сказать, что личность приспособлена къ данному обществу, это значитъ сказать еще слишкомъ мало, это еще не имѣетъ опредѣленнаго смысла. Намъ нужно знать, къ какимъ силамъ даннаго общества личность приспособлена, на чью сторону она становится въ общественной борьбѣ? Изъ всего нашего изложенія достаточно ясно, что мы считаемъ прогрессивнымъ лишь приспособленіе къ тѣмъ общественнымъ силамъ, которыя несутъ за собою формы будущаго, т. е. приспособленіе къ требованіямъ прогресса—улучшенія, а отнюдь не къ тѣмъ реакціоннымъ силамъ, которыя въ данный моментъ господствуютъ, но въ будущемъ обречены на смерть [1])

[1]) Такъ именно понимаютъ дѣло Марксъ и Энгельсъ. Мы уже не разъ указывали, что крупнѣйшимъ дефектомъ этихъ великихъ

Поэтому съ нашей точки зрѣнія совершенно естественно, что люди прогресса во всѣ времена казались неприспособленными къ обществу, въ которомъ они жили и въ которомъ дышали съ трудомъ. Въ дѣйствительности они были не приспособлены лишь къ реакціоннымъ общественнымъ силамъ, духовно мертвымъ, но имѣвшимъ еще фактическое значеніе; эти люди были приспособлены къ тому нарождающемуся будущему, которое живетъ въ нѣдрахъ каждаго общества и одухотворяетъ его. Тѣ герои прогресса, которымъ ставятъ памятники, въ свое время попадали на костеръ, но величіе этихъ „неприспособленныхъ“ именно въ томъ и заключается, что въ нихъ впервые забилась новая жизнь и новая мысль, что они раньше другихъ приспособились къ требованіямъ общечеловѣческаго развитія [1]). Бываютъ тяжелые моменты въ исторіи, когда мы видимъ мартирологію цѣлыхъ поколѣній [2]). Въ такія времена плодятся утописты, отстаивающіе субъективные идеалы человѣчества и проклинающіе всякое приспособленіе, какъ зло и безнравственность. Между нами и этими людьми существуетъ колоссальное объективное различіе, но мы не желаемъ рвать съ ними нравственной связи. Для окончательнаго выясненія нашей точки зрѣнія мы еще должны сказать, что реакціонныя силы, какимъ бы оргіямъ они ни предавались, должны погибнуть, какъ неприспособленныя, какъ

мыслителей является философская необоснованность идеи прогресса. Выше мы старались указать въ общихъ чертахъ, какъ можно построить философскую теорію прогресса, отвѣчающую современному знанію и современному настроенію.

[1]) Значитъ критерій совершенства все-таки лежитъ внѣ личности и предполагаетъ объективную телеологію.

[2]) Къ этимъ моментамъ примѣнимы прекрасныя слова поэта, сказанныя по другому поводу «И на смерть обречены слишкомъ ранніе предтечи слишкомъ медленной весны». Но весна непремѣнно наступитъ, и мы хороши лишь постольку, поскольку мы приспособлены къ психологіи грядущей весны.

противорѣчащія тенденціямъ соціальнаго развитія. Такъ падаетъ призракъ подлаго приспособленія, вѣчно преслѣдовавшій г. Михайловскаго. Такъ рѣшается этотъ вопросъ историческимъ матеріализмомъ, и рѣшеніе это куда лучше того, которое намъ предлагаютъ „субъективисты“. Мы вѣримъ въ существованіе единой объективной „системы правды“, но ея главнымъ орудіемъ является приспособленіе (не подлое, а благородное): только этимъ орудіемъ она уничтожаетъ зло и водворяетъ добро.

Теперь переходимъ къ работамъ г. Михайловскаго по коллективной психологіи, къ его теоріи „героевъ и толпы“, о которой сложились невѣрныя представленія. Мы уже выражали свой протестъ противъ того мнѣнія, будто бы г. Михайловскій предлагаетъ въ „Герояхъ и толпѣ“ свое рѣшеніе вопроса о роли личности въ исторіи и именно тамъ даетъ высокую оцѣнку этой роли. Г. Михайловскаго подозрѣваютъ чуть не въ культѣ „героевъ“ въ духѣ Карлейля [1]), думаютъ также, что содержаніе „Героевъ и толпы“ имѣетъ много общаго съ содержаніемъ „Историческихъ писемъ“. Все это—

[1]) См. Карлейль «Герои и героическое въ исторіи». 1891 г. Это—увлекательное въ художественномъ и этическомъ отношеніи произведеніе, но его нельзя сравнивать не только съ соціологическими воззрѣніями г. Михайловскаго, который прямо высказывается противъ Карлейля и культа героевъ, но и съ какими бы то ни было соціологическими теоріями, такъ какъ Карлейль не преслѣдуетъ научныхъ цѣлей. Онъ принадлежитъ къ тому же типу писателей, что и Левъ Толстой, Фр. Ницше, Дж. Рескинъ и т. п. Наше соціологическое міровоззрѣніе не имѣетъ никакихъ точекъ соприкосновенія съ Карлейлемъ, но мы все-таки должны признать его однимъ изъ крупнѣйшихъ художниковъ-мыслителей и, пожалуй, даже религіозныхъ проповѣдниковъ нашего вѣка. Нужно обладать большимъ узколобіемъ, чтобы отбросить Карлейля, какъ никуда негоднаго писателя, на томъ только основаніи, что онъ не выдерживаетъ критики «экономическаго матеріализма».

чистѣйшое недоразумѣніе. Мы уже говорили, что работы г. Михайловскаго о „герояхъ и толпѣ“ стоятъ болѣе или менѣе въ сторонѣ отъ его главныхъ работъ и не особанно характерны для „субъективизма“. Хотя работы по коллективной психологіи такъ же безпорядочны и такъ же незаконченны, какъ и все написанное г. Михайловскимъ, но онѣ не лишены даже нѣкоторой научной цѣнности. Критики г. Михайловскаго напрасно пытались бы найти въ „Герояхъ и толпѣ“ какое-нибудь преклоненіе передъ „героемъ“ или возвеличиваніе „критически мыслящей личности“, какъ двигателя исторіи, но съ другой стороны и самъ г. Михайловскій ошибается, приписывая своимъ работамъ по коллективной психологіи соціологическое значеніе: увы! и тутъ соціологіи слишкомъ мало Г. Михайловскаго интересуетъ явленіе подражанія, которое представляетъ несомнѣнный и широко распространенный фактъ. Онъ ставитъ вопросъ очень широко, объединяя области біологіи, психологіи и соціологіи, устанавливаетъ принципіальную связь и родство между такими явленіями, какъ мимичность животныхъ, гипнотизмъ и то взаимодѣйствіе „героя“ и „толпы“, которое мы видимъ въ исторіи.

Г. Михайловскій даетъ слѣдующее опредѣленія „героя“ и „толпы“: „Героемъ мы будемъ называть человѣка, увлекающаго своимъ примѣромъ массу на хорошее или дурное, благороднѣйшее или подлѣйшее, разумное или безмысленное дѣло. Толпой будемъ называть массу, способную увлекаться примѣромъ, опять-таки высоко благороднымъ или низкимъ, или нравственно безразличнымъ. Не въ похвалу значитъ, и не въ поруганіе выбраны термины „герой“ и „толпа“ [1]). „Читатель не найдетъ у насъ такъ называемаго культа героевъ, но не найдетъ онъ и отрицательнаго отношенія къ героямъ въ смыслѣ великихъ людей. Безъ сомнѣнія, великіе люди не съ неба сваливаются на землю, а

[1]) Т. II, стр. 97.

изъ земли растутъ къ небесамъ. Ихъ создаетъ та же среда, которая выдвигаетъ и толпу, только концентрируя и воплощая въ нихъ разрозненно бродящіе въ толпѣ силы, чувства, инстинкты, мысли, желанія“ [1]). Эти слова до такой степени вѣрны, что можно даже подумать, что они не г. Михайловскимъ написаны, въ нихъ напримѣръ фигурируетъ столь необычный для него терминъ „среда“. Г. Михайловскій хочетъ изслѣдовать „частные законы отношеній между великимъ человѣкомъ и движущейся за нимъ массою“ [2]). „Задача состоитъ въ изученіи механики отношеній между толпою и тѣмъ человѣкомъ, котораго она признаетъ великимъ, а не въ изысканіи мѣрила величія. Поэтому завѣдомый злодѣй, глупецъ, ничтожество, полуумный для насъ такъ же важны, въ предѣлахъ поставленной задачи, какъ и всемірный геній и ангелъ во-плоти, если за нимъ шла толпа, если она имъ искренно, а не по внѣшнимъ побужденіямъ повиновалась, если она имъ подражала и молилась“ [3]). „Для меня очень важно, во избѣжаніе разныхъ возможныхъ недоразумѣній, чтобы читатель утвердился на этомъ значеніи слова „герой“ и чтобы онъ не ожидалъ отъ героевъ, какіе ниже встрѣтятся, непремѣнно чего-нибудь „героическаго“ въ томъ двусмысленномъ значеніи, которое обыкновенно соединяется съ этимъ словомъ“ [4]). Г. Михайловскій пытается отыскать условія, при которыхъ „герой“ (въ его смыслѣ) оказываетъ сильное воздѣйствіе на массу, „толпу“, при которыхъ масса особенно воспріимчива и склонна къ подражанію.

Прежде всего очень любопытно отмѣтить, надъ какимъ фактическимъ матеріаломъ оперируетъ г. Михайловскій. Онъ все время имѣетъ въ виду не крупныя

[1]) Ibid.
[2]) Ibid. стр. 98.
[3]) Т. II, стр. 99.
[4]) Ibid. стр. 100.

соціальныя явленія съ широкимъ историческимъ значеніемъ. Мы уже не разъ замѣчали, что г. Михайловскій не любитъ „большой дороги исторіи“, его гораздо больше интересуютъ тѣ чисто патологическія явленія, которыми особенно богата исторія среднихъ вѣковъ напримѣръ, стигматизмъ, тюльпаноманія, повальное подражаніе въ монастыряхъ и т. п. Мы этого не ставимъ въ упрекъ г. Михайловскому,—теорія „героевъ и толпы“ и должна имѣть въ виду главнымъ образомъ явленія психо-патологическіе,—мы только подчеркиваемъ этотъ фактъ, чтобы было еще яснѣе, насколько мало можно видѣть въ „герояхъ и толпѣ“ ученіе о сущности историческаго процесса, да и вообще какую-то чисто соціологическую теорію. Г. Михайловскій не только не видитъ въ подражаніи главнаго фактора историческаго процесса, какъ это мы находимъ, напримѣръ, у Тарда [1]), но какъ разъ наоборотъ—подражаніе героямъ для г. Михайловскаго есть фактъ регрессивный, признакъ патологическаго состоянія общества. Г. Михайловскій совсѣмъ не останавливаетъ своего вниманія на томъ подражаніи, которое дѣйствительно имѣетъ широкій историческій и соціологическій интересъ, на подражаніе одного класса другому, напримѣръ, буржуазіи аристократіи. Его интересуетъ совсѣмъ не это. „Элементы воли и сознанія, которые должны быть налицо въ основаніи системы морали, и столь же необходимо болѣе или менѣе подавлены въ явленіяхъ подражательности и нравственной заразы“ [2]). Мы должны помнить, что подражаніе толпы герою для г. Михайловскаго—

---

[1]) См. Тардъ «Законы подражанія». 1892 г. Для Тарда подражаніе есть элементарный соціальный фактъ, основной признакъ соціальнаго. Впрочемъ, у того же Тарда можно найти своеобразную теорію борьбы за индивидуальность, которая нѣсколько сближаетъ его съ г. Михайловскимъ. См. его «Соціальные законы». 1900 г. Тутъ развивается цѣлая индивидуалистическая метафизика.

[2]) См. т., II стр. 149.

явленіе родственное гипнотизму [1]). „Подражательный характеръ явленія зависитъ отъ необычайной односторонности сознанія въ данную минуту“ [2]). Тутъ мы подходимъ къ рѣшенію проблемы „героевъ и толпы“. Однообразіе и скудность жизни личности являются благопріятнымъ условіемъ для возникновенія подражанія. „Разнообразіе общественной жизни, „взятой въ цѣломъ“, можетъ, какъ я много разъ это доказывалъ, находиться въ прямомъ противорѣчіи съ богатствомъ личной жизни и даже обусловливаетъ собою ея однообразіе, скудость, односторонность. И въ такомъ случаѣ мы найдемъ, можетъ быть, чрезвычайную наклонность къ подражанію“[3]). „Эта наклонность воспитывается тѣми же условіями, которыя опредѣляютъ автоматическое подражаніе и повиновеніе гипнотизированнаго субъекта, скудостью, постоянствомъ и однообразіемъ впечатлѣній. Это, значитъ, и суть необходимыя условія для образованія того, что мы согласились называть „толпой“ [4]). „Подражаніе, будучи результатомъ однообразія впечатлѣній, наилучше питается общественнымъ строемъ съ рѣзко раздѣленнымъ трудомъ“ [5]). Отсюда ясно, какъ мало г. Михайловскій склоненъ смотрѣть на подражаніе „героямъ“, какъ на факторъ прогресса, ясно также, почему крупныя историческія событія находятся внѣ его поля зрѣнія и почему онъ останавливается главнымъ образомъ на среднихъ вѣкахъ. „Герой“ г. Михайловскаго не есть ни личность вообще, т. е. личность, какъ типическій соціологическій элементъ, ни великая личность, ни кратически мыслящая личность, подъ ко-

---

[1]) См. Вундтъ. «Гипнотизмъ и внушеніе» 1893 г. Вундтъ объясняетъ явленіе гипноза сужденіемъ сознанія. Это объясненіе, насколько намъ извѣстно, является преобладающимъ въ наукѣ

[2]) См. т. II, стр. 161.

[3]) Ibid, стр. 163.

[4]) Ibid, стр. 69—70.

[5]) Ibid, стр. 190.

торой у насъ понимается интеллигенція [1]). „Герой, и толпа"—интересное изслѣдованіе, но оно носитъ скорѣе психологическій, чѣмъ соціологическій характеръ и ничего въ концѣ концовъ не объясняетъ въ историческомъ процессѣ. Г. Михайловскій очевидно цѣнитъ „героевъ и толпу", какъ иллюстрацію къ „борьбѣ за индивидуальность", какъ указаніе на ненормальныя отношенія между личностью и обществомъ, порождающія чисто патологическія явленія. Отыскать формулу нормальнаго отношенія между личностью и обществомъ—это вѣдь основная задача г. Михайловскаго.

Замѣчательное развитіе теоріи „героевъ и толпы" дано г. Михайловскимъ въ статьѣ „Патологическая магія". Тутъ онъ разсматриваетъ цѣлый рядъ патологическихъ явленій, которыя объединяетъ подъ общимъ именемъ патологической магіи [2]). Разнообразныя психопатологическія явленія у истеричныхъ, факирство индусовъ, факты изъ лѣтописи спиритизма—все это для г. Михайловскаго—результатъ пораженія человѣческой индивидуальности, побѣды низшихъ ступеней индивидуальности надъ индивидуальностью центральной, что мы и замѣчаемъ въ органическомъ типѣ общежитія, когда общество разбиваетъ личность. Соціологическая часть этой теоріи, которой г. Михайловскій вѣроятно особенно дорожитъ, невѣрна, потому что теорія борьбы за индивидуальность вообще не выдерживаетъ критики. Патологическія явленія возникаютъ въ общественной жизни совсѣмъ не потому, что личность поглощается дифференцированнымъ обществомъ, сложной средой. Стоитъ указать на тотъ фактъ, что „патологи-

---

[1]) Мы желали бы еще разъ подчеркнуть, что первостепенное соціологическое значеніе имѣетъ только вопросъ о роли средней, безличной личности, т. е. человѣка и его активности въ исторіи.

[2]) Этотъ терминъ заимствованъ г. Михайловскимъ у Альфреда Мори, автора книги «La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge».

ческая магія" особенно расцвѣла въ Индіи и въ средніе вѣка. Въ этихъ обществахъ дѣйствительно была поражена человѣческая индивидуальность, но соціологическая наука объясняетъ этотъ фактъ не тѣмъ, что, напримѣръ, средневѣковое общество было очень дифференцировано, а какъ разъ наоборотъ—тѣмъ, что оно было недостаточно дифференцировано и поставляло лочности необыкновенно однообразныя впечатлѣнія. Г. Михайловскаго подозрѣваютъ въ одной задней мысли. Жизнь русскаго „народа" очень однообразна, скудна и сѣра, поэтому онъ склоненъ къ подражанію и представляетъ благопріятную почву для воздѣйствія [1]). Но кто сыграетъ роль „героя" для этой „толпы"? Соблазнительно сдѣлать выводъ, что „интеллигенція" будетъ такимъ „героемъ" и будетъ „героемъ" благороднымъ Въ „Герояхъ и толпѣ" г. Михайловскій не говоритъ объ этомъ ни единаго слова, этотъ выводъ можно сдѣлать только сопоставленіемъ съ чисто публицистическими статьями г. Михайловскаго. Это—о соціологической сторонѣ вопроса, но въ психологической сторонѣ аргументаціи нашего автора есть, конечно, много вѣрнаго. Изслѣдованіе гипнотизма и цѣлаго ряда другихъ психо-патологическихъ явленій приводитъ къ аналогичнымъ заключеніямъ: общей почвой для всякой „патологической магіи" является ослабленіе и раздробленіе сознанія. Работы г. Михайловскаго по коллективной психологіи ставятъ важный вопросъ, но теперь мы имѣемъ въ этомъ направленіи болѣе научныя работы, которыя окончательно доказываютъ, что человѣкъ въ толпѣ измѣняется и что коллективная психологія не есть простая сумма индивидуальныхъ [2]).

---

[2]) Это опять таки противорѣчитъ теоріи г. Михайловскаго, по которой не дифференцированная общественная среда, должна была бы развить личность изъ народа—крестьянства.

[1]) Г. Михайловскій почему-то совершенно игнорируетъ работы

Въ заключеніи этой главы мы еще коснемся вопроса о мѣстѣ соціологіи въ ряду другихъ наукъ. Г. Михайловскій много говоритъ объ отношеніи соціологіи къ другимъ наукамъ, особенно къ біологіи Мы уже видѣли, что онъ поставилъ своей задачей борьбу противъ набѣговъ естествознанія въ чуждую область обществознанія. Г. Михайловскій горячій сторонникъ Контовской классификаціи наукъ. Поэтому онъ думаетъ, что для соціологіи имѣютъ огромное значеніе науки іерархически предшествующія, т. е. занимающіяся явленіями болѣе общими и менѣе сложными, что „общественная наука неизбѣжно должна чѣмъ-нибудь заимствоваться у естествознанія", но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ смотритъ на соціологію, какъ на самостоятельную абстрактную науку, имѣющую свой неразложимый, чисто соціологическій остатокъ [1]). Г. Михайловскій не считаетъ возможнымъ свести общественную науку на біологію, механику или какую бы то ни было болѣе простую науку и совершенно вѣрно замѣчаетъ, что, объясняя историческія явленія механикой атомовъ, мы окончательно перестаемъ ихъ понимать и приходимъ къ величайшимъ нелѣпостямъ. „Изученіе соціологіи съ біологическій точки зрѣнія незаконно и должно привести къ ошибочнымъ результатамъ" [2]). Также незаконно изученіе соціологіи съ точки зрѣнія химической, механической или математической. Г. Михайловскій написалъ недурную статью „Аналогическій методъ въ общественной наукѣ", но въ этой

Штейнталя, Лацаруса и вообще такъ называемую «Völkerpsychologie», и вообще менѣе всего онъ обнаруживаетъ психологической эрудиціи. См. Рибо «Современная германская психологія» 1895 г. стр. 55—61. Кистяковскій «Gesellschaft und Einzelwesen» VI. Kapitel. Der allgemeine undder individuelle Geist. Большое значеніе имѣютъ работы Лацаруса, который стремился создать общественную психологію. Въ этомъ направленіи работаютъ также Зиммель, Тардъ и мн. др. соціологи.

[1]) См. Aug. Comte. «Cours de Philosophie positive». T. I. Deuxiéme leçon.

[2]) T. I. стр. 353.

статьѣ онъ находится подъ слишкомъ большимъ вліяніемъ Огюста Конта, у котораго заимствуетъ цѣлый рядъ недостатковъ. Во-первыхъ, ту философскую безпринципность, которая совершенно неизбѣжна при отсутствіи критической теоріи познанія [1]); во-вторыхъ отсутствіе психологіи между біологіей и соціологіей въ ряду наукъ; въ-третьихъ отсутствіе яснаго представленія о характерѣ того соціологическаго остатка, котораго нельзя разложить ни на біологію, ни на химію, ни на механику [2]); наконецъ, у Конта же г. Михайловскій заимствовалъ неудачное словосочетаніе „субъективный методъ". „Предметъ соціологіи есть общественность, кооперація, и потому, принимая отъ біологіи законъ борьбы за существованіе, соціологія обязана опредѣлить, какое направленіе принимаетъ борьба подъ вліяніемъ кооперації, и если существуетъ нѣсколько типовъ кооперації, то какъ вліяетъ каждый изъ нихъ" [3]). Въ другомъ мѣстѣ г. Михайловскій говоритъ: „я полагаю, что законовъ прогресса слѣдуетъ искать въ развитіи самой общественности, то-есть въ развитіи и послѣдовательной смѣнѣ различныхъ формъ кооперації" [4]). Все это очень хорошо сказано, но, къ сожалѣнію, г. Михайловскій въ своихъ собственныхъ соціологическихъ построеніяхъ совсѣмъ не слѣдуетъ этимъ добрымъ совѣтамъ. Мы старались показать, что г. Михайловскій постоянно самъ прибѣгаетъ къ тому „аналогическому методу", который онъ такъ горячо отрицаетъ на словахъ, что онъ до такой степени злоупотребляетъ біологіей, что соціологія у него совершенно исчезаетъ, что онъ собственно не имѣетъ дѣла

[1]) Въ этомъ отношеніи г. Лесевичъ является далеко не достаточной опорой.

[2]) Только историческій матеріализмъ кладетъ въ основаніе соціологіи специфически с о ц і а л ь н о е и только теорія познанія подвергаетъ это соціальное критическому анализу.

[3]) Т. I, стр. 381—2.

[4]) Т. IV, стр. 100.

ни съ общественностью, ни съ кооперацiей, такъ какъ тотъ „общественный организмъ“, съ которымъ г. Михайловскій считается, не есть общественная кооперація, это только біологическая фикція, а „личность“, которая противополагается „общественному организму“, вырвана изъ исторической общественности, изъ кооперацiи и потому столь же фиктивна. Мы признаемъ вмѣстѣ съ Контомъ и г. Михайловскимъ возможность и необходимость соціологіи, какъ абстрактной науки объ обществѣ, отличной отъ исторіи, но нельзя все-таки строить соціологію, совершенно игнорируя реальный историческій процессъ, который и долженъ быть соціологически объясненъ общественной наукой [1]). Мы, напримѣръ, ставили совершенно абстрактно-соціологически вопросъ объ отношеніи личности и общества, когда критиковали теорію „борьбы за индивидуальность“, конкретный историческій матеріалъ былъ для насъ или матеріаломъ для соціологическихъ обобщеній, или иллюстрацiей для провѣрки этихъ обобщеній. Абстрактно-соціологическая постановка вопроса не только не мѣшаетъ намъ отвергать, какъ фикцію, абстрактную личность, противополагаемую абстрактному обществу, но какъ разъ наоборотъ: соціологія, какъ абстрактная наука, приходитъ къ тому важному обобщенію, что существуетъ

[1]) Идея соціологической науки можетъ быть выяснена только на почвѣ теорiи познанія. См. очень цѣнныя замѣчанія въ книгѣ Кистяковскаго «Gesellschaft und Einzelwesen», стр. 19—55. Многочисленныя нелѣпыя возраженія и нападки по адресу историческаго матеріализма были бы устранены, если бы былъ достаточно выясненъ чисто соціологическій характеръ этого ученія. Выраженіе «историческій матеріализмъ» конечно лучше совсѣмъ ужъ безсмысленнаго словосочетанія «экономическій матеріализмъ», но все-таки неудачно. Слово «историческій» здѣсь не годится, потому что это—доктрина соціологическая, а не историческая, слово же «матеріализмъ» неудачно потому, что основой историческаго процесса съ этой точки зрѣнія вовсе не *является* «матерія».

только историческая классовая личность, что она является продуктомъ исторически сложившейся формы общественности, что антагонизъ между личностью и обществомъ не имѣетъ никакого соціологическаго смысла и что исторія знаетъ только антагонизмъ общественныхъ группъ. Общественная наука должна отыскивать специфическую соціальную закономообразность историческаго процесса, и это нужно признать не только на словахъ, но и на дѣлѣ [2]).

Итакъ, въ, этой главѣ мы пришли къ слѣдующимъ результатамъ: личное и общественное начало не могутъ быть въ принципѣ противополагаемы; такая постановка вопроса a priori немыслима; торжество общества, торжество общечеловѣческаго сознанія есть вмѣстѣ съ тѣмъ торжество человѣческой личности, ея

[2]) Связать соціальный процессъ съ космическимъ — это великая задача философской мысли, но мы настаиваемъ на томъ, что вульгарныя попытки установить эту связь при помощи біологическаго и механическаго истолкованія соціальныхъ явленій повергаютъ насъ въ состояніе безпросвѣтнаго мрака. Эти попытки методологически не допустимы въ соціологіи, если мы хотимъ хоть что-нибудь понять въ историческомъ процессѣ, но онѣ никуда не годятся и въ философіи. Истолкованіе космической и соціальной эволюціи въ терминахъ механики атомовъ есть самый скверный сортъ метафизики, и если ужъ строить метафизику, то намъ представляется несравненно болѣе удовлетворительнымъ слѣдующее гипотетическое построеніе. Тайна мірового процесса открывается для насъ въ процессѣ соціальномъ; тутъ, въ этомъ высшемъ продуктѣ бытія раскрывается истинное его содержаніе, такъ какъ болѣе сложное и совершенное даетъ ключъ къ пониманію менѣе сложнаго и совершеннаго. Этическую природу бытія и безконечный прогрессъ въ немъ мы постигаемъ въ человѣкѣ, а не въ движеніи частицъ матеріи. Вундтъ и Паульсенъ видятъ существенную сторону міра въ психическомъ, въ ростѣ духовности; мы бы сказали, что существенной стороной міра является соціальное, ростъ соціализаціи, какъ высшее проявленіе психическаго взаимодѣйствія. Поэтому въ философіи будущаго должна преобладать соціальная точка зрѣнія, она должна отодвинуть механическую на второй планъ. См. скептическія замѣчанія Зиммеля относительно связи историческаго процесса съ космическимъ. «Die Probleme der Geschichtsphilosophie», стр. 47.

гуманизація и индивидуализація; исторія работаетъ надъ созданіемъ человѣческой личности труднымъ, но единственно возможнымъ путемъ борьбы общественныхъ группъ, и неясное отраженіе этой борьбы представляется намъ антагонизмомъ личности и общества вообще. На этомъ мы заканчиваемъ нашу критику г. Михайловскаго, какъ соціолога, и переходимъ къ г. Михайловскому, какъ публицисту.

ГЛАВА III.

Н. Михайловскій, какъ публицистъ.

До сихъ поръ мы говорили о г. Михайловскомъ, какъ о соціологѣ и философѣ [1]), но онъ прежде всего публицистъ—это его главная спеціальность. Посмотримъ, какъ отразилось философско-соціологическое міровоззрѣніе г. Михайловскаго въ его публицистикѣ, въ его отношеніи къ явленіямъ русской жизни. Смѣшеніе науки и публицистики—областей принципіально различныхъ—проходитъ красною нитью черезъ всѣ произведенія г. Михайловскаго. Про него можно сказать то, что было сказано про Льюиса—онъ былъ философомъ въ публицистикѣ и публицистомъ въ философіи, но онъ всегда былъ больше публицистъ, чѣмъ философъ [2]). Г. Михайловскій никогда не могъ оста-

---

[1]) Г. Михайловскій несомнѣнно преслѣдуетъ философскія задачи; у него есть философскій размахъ мысли, хотя нѣтъ достаточнаго философскаго образованія и достаточно глубокаго проникновенія въ основныя философскія проблемы.

[2]) Мы признаемъ возможность научной публицистики; публицистика должна исходить изъ научныхъ положеній; въ этомъ же смыслѣ возможна философская публицистика, которая обозрѣваетъ явленія жизни съ точки зрѣнія опредѣленнаго философскаго міровоззрѣнія. Но у г. Михайловскаго есть склонность къ публицистической наукѣ и публицистической философіи, что, конечно, недопустимо. Г. Михайловскій правъ въ своемъ недовѣріи и враждебномъ отношеніи къ

ваться сколько нибудь продолжительное время на высотѣ теоріи, нить самаго абстрактнаго изложенія у него вдругъ обрывается какой-нибудь страстной публицистической выходкой на злобу дня. Было бы еще полъ-бѣды, если бы г. Михайловскій только фактически въ своемъ изложеніи не разграничивалъ науки и публицистики,—бѣда въ томъ, что онъ и логически не умѣлъ разграничить этихъ двухъ областей, какъ это мы старались показать въ критикѣ „субъективнаго метода“; онъ вкладываетъ свое субъективное отношеніе къ общественнымъ явленіямъ въ изслѣдованіе общественныхъ явленій [1]), которое можетъ быть только объективнымъ. Это нанесло непоправимый вредъ всѣмъ его попыткамъ въ области соціологической науки, но отъ подобнаго смѣшенія различныхъ областей пострадала также и публицистика г. Михайловскаго. Публицистика г. Михайловскаго носитъ до такой степени абстрактный характеръ, что было бы очень трудно опредѣлить его практическую программу, его конкретныя требованія къ жизни. Тѣ, которые, въ насмѣшку надъ г. Михайловскимъ, говорятъ, что его программа сводится къ требованію какъ можно большаго физіологическаго раздѣленія труда внутри личности, не такъ далеки отъ истины, какъ это могло-бы сразу показаться. Г. Михайловскій умудрился придать абстрактно-біологическій характеръ не только своей соціологіи, но также и своей публицистикѣ, а пере-

---

«ученымъ людямъ» и оффиціальной наукѣ, но противопоставлять наукѣ публицистику—нельзя. При такомъ логически нелѣпомъ противопоставленіи выходитъ, что если «наука», съ которой полемизируетъ г.Михайловскій есть «въ огородѣ—бузина», то «публицистика» г. Михайловскаго есть «въ Кіевѣ — дядько». Ложной наукѣ можно и должно противопоставлять только истинную науку, а этого г. Михайловскій никогда не умѣлъ дѣлать.

[1]) Это г. Михайловскій хотѣлъ бы сдѣлать методическимъ пріемомъ, упорно не желая понять, что субъективное отношеніе очень законно, но только не въ области научнаго познанія.

гуманизація и индивидуализація; исторія работаетъ надъ созданіемъ человѣческой личности труднымъ, но единственно возможнымъ путемъ борьбы общественныхъ группъ, и неясное отраженіе этой борьбы представляется намъ антагонизмомъ личности и общества вообще. На этомъ мы заканчиваемъ нашу критику г. Михайловскаго, какъ соціолога, и переходимъ къ г. Михайловскому, какъ публицисту.

ГЛАВА III.

Н. Михайловскій, какъ публицистъ.

До сихъ поръ мы говорили о г. Михайловскомъ, какъ о соціологѣ и философѣ [1]), но онъ прежде всего публицистъ—это его главная спеціальность. Посмотримъ, какъ отразилось философско-соціологическое міровоззрѣніе г. Михайловскаго въ его публицистикѣ, въ его отношеніи къ явленіямъ русской жизни. Смѣшеніе науки и публицистики—областей принципіально различныхъ—проходитъ красною нитью черезъ всѣ произведенія г. Михайловскаго. Про него можно сказать то, что было сказано про Льюиса—онъ былъ философомъ въ публицистикѣ и публицистомъ въ философіи, но онъ всегда былъ больше публицистъ, чѣмъ философъ [2]). Г. Михайловскій никогда не могъ оста-

---

[1]) Г. Михайловскій несомнѣнно преслѣдуетъ философскія задачи; у него есть философскій размахъ мысли, хотя нѣтъ достаточнаго философскаго образованія и достаточно глубокаго проникновенія въ основныя философскія проблемы.

[2]) Мы признаемъ возможность научной публицистики; публицистика должна исходить изъ научныхъ положеній; въ этомъ же смыслѣ возможна философская публицистика, которая обозрѣваетъ явленія жизни съ точки зрѣнія опредѣленнаго философскаго міровоззрѣнія. Но у г. Михайловскаго есть склонность къ публицистической наукѣ и публицистической философіи, что, конечно, недопустимо. Г. Михайловскій правъ въ своихъ недовѣріи и враждебномъ отношеніи къ

ваться сколько нибудь продолжительное время на высотѣ теоріи, нить самаго абстрактнаго изложенія у него вдругъ обрывается какой-нибудь страстной публицистической выходкой на злобу дня. Было бы еще полъ-бѣды, если бы г. Михайловскій только фактически въ своемъ изложеніи не разграничивалъ науки и публицистики,—бѣда въ томъ, что онъ и логически не умѣлъ разграничить этихъ двухъ областей, какъ это мы старались показать въ критикѣ „субъективнаго метода"; онъ вкладываетъ свое субъективное отношеніе къ общественнымъ явленіямъ въ изслѣдованіе общественныхъ явленій [1]), которое можетъ быть только объективнымъ. Это нанесло непоправимый вредъ всѣмъ его попыткамъ въ области соціологической науки, но отъ подобнаго смѣшенія различныхъ областей пострадала также и публицистика г. Михайловскаго. Публицистика г. Михайловскаго носитъ до такой степени абстрактный характеръ, что было бы очень трудно опредѣлить его практическую программу, его конкретныя требованія къ жизни. Тѣ, которые, въ насмѣшку надъ г. Михайловскимъ, говорятъ, что его программа сводится къ требованію какъ можно большаго физіологическаго раздѣленія труда внутри личности, не такъ далеки отъ истины, какъ это могло-бы сразу показаться. Г. Михайловскій умудрился придать абстрактно-біологическій характеръ не только своей соціологіи, но также и своей публицистикѣ, а пере-

---

«ученымъ людямъ» и оффиціальной наукѣ, но противопоставлять наукѣ публицистику—нельзя. При такомъ логически нелѣпомъ противопоставленіи выходитъ, что если «наука», съ которой полемизируетъ г. Михайловскій есть «въ огородѣ—бузина», то «публицистика» г. Михайловскаго есть «въ Кіевѣ — дядько». Ложной наукѣ можно и должно противопоставлять только истинную науку, а этого г. Михайловскій никогда не умѣлъ дѣлать.

[1]) Это г. Михайловскій хотѣлъ бы сдѣлать методическимъ пріемомъ, упорно не желая понять, что субъективное отношеніе очень законно, но только не въ области научнаго познанія.

вести все это на конкретный, соціально-историческій языкъ—задача нелегкая, по крайней мѣрѣ, самъ г. Михайловскій не выполнилъ ее удовлетворительно.

Въ „Письмахъ о правдѣ и неправдѣ“ г. Михайловскій дѣлаетъ замѣчательную попытку развить свою практическую программу въ тѣсной связи со своимъ теоретическимъ міровоззрѣніемъ,—онъ предлагаетъ цѣльную „систему правды“. Г. Михайловскій обращается въ этихъ письмахъ къ людямъ, которые страстно стремились воплотить правду въ жизнь. Что же онъ имъ даетъ? „Система правды“, какъ ее понимаетъ г. Михайловскій, должна „служить руководящей“ нитью въ практической дѣятельности и „дѣлать это съ такой силой, чтобы прозелитъ съ религіозной преданностью влекся къ тому, въ чемъ принципъ системы полагаетъ счастье“ [1]). Онъ предлагаетъ людямъ жизни свой абстрактный принципъ, абстрактную руководящую нить. „Всякіе общественные союзы, какіе бы громкія или предвзято симпатичныя для васъ названія они ни носили, имѣютъ только относительную цѣну. Они должны быть дороги для васъ постольку, поскольку они способствуютъ развитію личности, охраняютъ ее отъ страданій, расширяютъ сферу ея наслажденій. Таковъ конечный смыслъ всѣхъ разсужденій на политическія темы, если только разсуждающіе доводятъ разсужденіе до логическаго конца, а не свертываютъ по дорогѣ къ нему въ сторону“. „Личность никогда не должна быть принесена въ жертву; она свята и неприкосновенна, и всѣ усилія вашего ума должны быть направлены къ тому, чтобы самымъ тщательнымъ образомъ слѣдить въ каждомъ частномъ случаѣ за ея судьбами и становиться на ту сторону, гдѣ она можетъ восторжествовать“ [2]). „Мѣриломъ достоинства всякаго союза—партіи, кружка, семьи, націи и проч.—долженъ слу-

[1]) См. т. IV, стр. 405—6.
[2]) Ibid, стр. 451.

жить йнтересъ личности, разумѣется, личности не практическаго типа, потому что это значило бы мѣрять аршинъ аршиномъ же, а такое измѣреніе ничего, кромѣ простого тождества, дать не можетъ. Значитъ, во всѣхъ политическихъ вопросахъ вы сдѣлаете фокусомъ своего размышленія интересы не націи, не государства, не общины, не провинціи, не федераціи, а—личности. Она составитъ тотъ центръ, изъ котораго разсѣются для васъ во всѣ стороны лучи Правды и освѣтятъ вамъ значеніе того или другого общественнаго союза“ [1]). Верховенство личности, личности дифференцированной, идеальнаго типа—вотъ руководящая нить, которую г. Михайловскій предлагаетъ практическимъ борцамъ за правду. Но такимъ образомъ получается программа довольно-таки безсодержательная и мало говорящая въ практическомъ отношеніи. Это отчасти понимаетъ самъ г. Михайловскій и потому дѣлаетъ очень важное дополненіе: „Если, такимъ образомъ, все зданіе Правды должно быть построено на личности, то, какъ уже сказано, конкретные политическіе вопросы представляются иногда въ такой сложной формѣ, что прослѣдить въ этой сѣти за интересами и судьбами личности бываетъ очень трудно. Въ такомъ случаѣ, вмѣсто интересовъ личности, вы поставите интересы народа или, точнѣе, труда“ [3]). Затѣмъ г. Михайловскій прибавляетъ, что-за недостаткомъ времени и мѣста, онъ не можетъ „представить оправданій для

[1]) Ibid, стр. 452.

[2]) Ibid. стр. 460.

[3]) См. т. IV, стр. 461. Тоже самое г. Михайловскій говоритъ на стр. 490, т. VI: «для практическаго обихода, да и не только для него, а въ видахъ теоретической ясности, мы можемъ подставить въ нашей первоначальной формулѣ, вмѣсто личности, ея единственное проявленіе—трудъ, сознательный, цѣлесообразный расходъ силъ. Тогда «интересы личности», оказавшіеся на оселкѣ практики двусмысленными и даже многосмысленными, замѣняются интересами труда».

такой постановки вопроса". Къ сожалѣнію, г. Михайловскій нигдѣ и никогда не представилъ оправданія тому, почему вмѣсто интересовъ личности можно подставить интересы народа или труда, поэтому-то ему плохо удалось связать свою практическую программу со своимъ теоретическимъ міровоззрѣніемъ и перевести абстракціи на конкретный языкъ [1]). Это, конечно, не значитъ, что тутъ нѣтъ никакой связи,—связь существуетъ, и мы посмотримъ, почему служить личности для г. Михайловскаго то же самое, что служить трудящемуся народу.

Самыя замѣчательныя публицистическія статьи г. Михайловскаго—это несомнѣнно „Записки Профана" Посмотримъ, не даетъ-ли онъ въ нихъ отвѣта на поставленный нами основной вопросъ. Г. Михайловскій предпринялъ обозрѣніе жизни и литературы съ опредѣленной точки зрѣнія, которую онъ называетъ точкой зрѣнія профана. Что же такое профанъ? „Это—свѣдущій работникъ, разсматриваемый по отношенію ко всѣмъ чуждымъ ему областямъ знанія и жизни. Каждый изъ насъ, какъ свѣдущій работникъ, приспособился къ извѣстной профессіи и болѣе или менѣе сжатъ тисками всепоглащающей высшей индивидуальности—общества. Поэтому, служа какой бы то ни было спеціальности, наука будетъ служить высшей

[1]) Мы очень цѣнимъ протесты г. Михайловскаго противъ того пренебреженія къ наукѣ и теоретической мысли, которое русская жизнь конца 70-хъ годовъ вызвала въ нѣкоторыхъ слояхъ русской интелегенціи. «Существуетъ мнѣніе, будто наука не нужна, будто теперь не такое время, когда позволительно пріобрѣтать знанія и т. п. Мнѣ стыдно и больно писать это», т. IV, стр. 386. Отвѣтственность за это реакціонное отношеніе къ величайшему орудію человѣка—знанію должна пасть не на голову бѣдной русской интеллигенціи. Въ наше время кажется не нужно уже защищать значеніе теоретической мысли, теперь самый узкій и убогій мыслью практикъ не рѣшится посягнуть на теорію и понимаетъ, что жизнь безъ нея не можетъ двигаться.

индивидуальности, а не человѣку. Какую бы службу наука ни сослужила цивилизаціи, просвѣщенію, техникѣ, какимъ бы то ни было отвлеченнымъ началамъ, какую бы службу она ни сослужила и намъ, какъ плотникамъ, лакеямъ, фабричнымъ рабочимъ, литераторамъ, инженерамъ—все это заберетъ въ свои руки высшая индивидуальность; всѣмъ этимъ она воспользуется въ безпощадной борьбѣ съ нами же и изуродуетъ самихъ людей науки. Какъ профаны, мы носимъ въ себѣ начало свободы, независимости, неприспособленности къ данной формѣ общества, задатокъ лучшаго будущаго, задатокъ успѣшной борьбы за индивидуальность. Поэтому, служа профанамъ, наука служитъ человѣчеству“ [1]). Точка зрѣнія профана для г. Михайловскаго тождественна съ точкой зрѣнія личности, борющейся за свою индивидуальность, съ точкой зрѣнія человѣка вообще. Въ первой же статьѣ „Записокъ Профана“ г. Михайловскій говоритъ: „Я имѣю въ виду профановъ, т. е народъ, не простонародье только и не націю, а именно народъ. Съ этой точки зрѣнія я всѣ свои записки буду вести [2]). Народъ же г. Михайловскій опредѣляетъ, какъ „совокупность трудящихся классовъ общества“ [3]). Слѣдовательно, точка зрѣнія, съ которой г. Михайловскій ведетъ свои „Записки Профана“, это—точка зрѣнія народа, трудящихся классовъ общества. Но почему же мы можемъ вмѣсто „личности“ подставлять „народъ“, вмѣсто „народа“—„личность“? Въ „Запискахъ Профана“ правомѣрность такой подстановки всюду предполагается какъ что-то несомнѣнное, но нигдѣ достаточно не обосновывается. Для того, чтобы разобраться въ этомъ вопросѣ, мы должны поближе присмотрѣться, что такое „личность“ г. Михайловскаго, какія реальныя общественныя силы скрываются за этой абстракціей. Въ

[1]) Т. III, стр. 423—4.
[2]) Ibid, стр. 277.
[3]) Ibid, стр. 277.

историческомъ введеніи мы уже указывали на ту общественную среду, въ которой развилось міровоззрѣніе г. Михайловскаго; теперь остановимся подробнѣе на выясненіи реальной общественной подкладки идеаловъ г. Михайловскаго.

Всякій общественный идеалъ создается изъ матеріаловъ дѣйствительности; онъ не падаетъ съ неба и не можетъ заключать въ себѣ того, къ чему жизнь не подаетъ никакихъ поводовъ, хотя во всякомъ идеалѣ элементы дѣйствительности особымъ образомъ комбинируются и идеализируются. У самого г. Михайловскаго вырвалась фраза, что „просто русскаго человѣка, отвлеченнаго французскаго человѣка и т. п. не существуетъ, а есть французскіе, русскіе, нѣмецкіе дворяне французскіе, русскіе купцы, крестьяне, рабочіе и пр“. [1]). Пока дѣйствительная жизнь знаетъ только классоваго человѣка, человѣкъ вообще еще дремлетъ, общество не доразвилось до него. Общественная среда, создающая тотъ или другой общественный идеалъ, слагается изъ классовъ, и въ классовомъ обществѣ на идеалѣ неизбѣжно лежитъ классовой отпечатокъ, какія бы усилія ни дѣлались мыслителемъ стать выше класса. Этого не слѣдуетъ понимать грубо. Во-первыхъ, классовые интересы защищаются въ большинствѣ случаевъ безсознательно и идеализированно, сознательно имѣется въ виду благо человѣчества, прогрессъ и тому подобныя хорошія вещи; во-вторыхъ, они могутъ защищаться не въ чистомъ видѣ, общественный идеалъ можетъ представлять болѣе сложную комбинацію, въ которой только съ трудомъ можно открыть тѣ или другіе классовые элементы. Г. Михайловскій былъ искреннимъ демократомъ и прогрессистомъ, онъ защищалъ забитую и угнетенную человѣческую личность, онъ ненавидѣлъ тьму и боролся съ ея слугами въ теченіе своей многолѣтней литературной дѣятельности, но онъ

[1]) Т. IV, стр. 439.

не могъ стать выше жизни, не могъ выскочить изъ своего времени. Общественныя условія Россіи были таковы, что ничего лучшаго въ общественномъ смыслѣ, чѣмъ то, что пытался создать г. Михайловскій, и нельзя было создать, и не онъ виноватъ, если изъ его народолюбія и добрыхъ намѣреній такъ мало вышло положительнаго. Народъ былъ для него святыней, но каковъ былъ этотъ народъ, изъ какихъ общественныхъ элементовъ онъ слагался?

„Народъ“ 70-хъ годовъ главнымъ образомъ состоялъ изъ массы крестьянства, причемъ разнородные элементы крестьянства сваливались въ одну кучу. Въ народѣ-крестьянствѣ интеллигентъ-Михайловскій думалъ найти точку опоры, въ немъ онъ видѣлъ задатки „высокаго типа развитія“, который надо поднять на высокую ступень развитія. Каковъ же этотъ „высокій типъ“? Это—хозяйство мелкаго производителя. Вмѣстѣ съ Львомъ Толстымъ, г. Михайловскій цѣнитъ въ народѣ и „незапятнанную грѣхомъ „десяти незабитыхъ работой поколѣній“ совѣсть, и способность самому удовлетворять всѣмъ своимъ нуждамъ, т. е. способность не имѣть слугъ и не быть ничьимъ слугой“ [1]). Только въ хозяйствѣ мелкаго производителя г. Михайловскій видитъ залогъ самостоятельности личности, ея разносторонняго развитія, независимаго отъ общества удовлетворенія всѣхъ потребностей. Вотъ почему для г. Михайловскаго русскій рабочій вопросъ есть „консервативнѣйшій изъ всѣхъ вопросовъ русской жизни“. „Рабочій вопросъ въ Европѣ есть вопросъ революціонный, ибо онъ тамъ требуетъ передачи условій труда въ руки работника, экспропріаціи теперешнихъ собственниковъ. Рабочій вопросъ въ Россіи есть вопросъ консервативный, ибо тутъ только требуется сохраненіе условій труда въ рукахъ работника, гарантія теперешнимъ собственникамъ ихъ собственности. У насъ подъ самымъ

[1]) Т. III, стр. 549.

Петербургомъ, т. е. въ одной изъ наиболѣе англизиро ванныхъ мѣстностей, въ мѣстности, испещренной фабриками, заводами, парками, дачами, существуютъ деревни, жители которыхъ живутъ на своей землѣ, жгутъ свой лѣсъ, ѣдятъ свой хлѣбъ, одѣваются въ армяки и тулупы своей работы, изъ шерсти своихъ овецъ. Гарантируйте имъ прочно это свое, и русскій рабочій вопросъ рѣшенъ. А ради этой цѣли можно все отдать, если какъ слѣдуетъ понимать значеніе прочной гарантіи. Скажутъ: нельзя же вѣчно оставаться при сохѣ и трехпольномъ хозяйствѣ, при допотопныхъ способахъ фабрикаціи армяковъ и тулуповъ. Но изъ этого затрудненія существуютъ два выхода. Одинъ, одобряемый практической точкой зрѣнія, очень простъ и удобенъ: поднимите тарифъ, распустите общину, да пожалуй и довольно, — промышленность, на подобіе англійской, какъ грибъ выростетъ. Но она съѣстъ работника, экспропріируетъ его. Есть и другой путь, конечно, гораздо труднѣе; но легкое разрѣшеніе вопроса не значитъ еще правильное. Другой путь состоитъ въ развитіи тѣхъ отношеній труда и собственности, которыя уже существуютъ въ наличности, но въ крайне грубомъ первобытномъ видѣ. Понятно, что цѣль эта не можетъ быть достигнута безъ широкаго государственнаго вмѣшательства, первымъ актомъ котораго должно быть законодательное закрѣпленіе поземельной общины. Народъ нашъ чутьемъ слышитъ, откуда близится къ нему опасность“ [1]). „Личная иниціатива возможна въ экономическомъ порядкѣ вещей только для собственника. Бойтесь же прежде всего и больше всего такого общественнаго строя, который отдѣлитъ собственность отъ труда. Онъ именно лишитъ народъ возможности личной иниціативы, независимости, свободы“ [2]). Понятно, что г. Михайловскій долженъ былъ отнестись къ раз-

[1]) Т. I, стр. 703—4.
[2]) Ibid, стр. 705.

витію русской промышленности слѣдующимъ образомъ: „вся публицистика, ратующая за развитіе кредита въ нашемъ отечествѣ, за умноженіе акціонерныхъ обществъ въ Россіи, за развитіе отечественной промышленности,— ратуетъ за гибель и нищету русскаго народа“ [1]).

Во всемъ этомъ сказывается мелко-буржуазное отношеніе къ общественной эволюціи. Верховенствующая „личность“ г. Михайловскаго— это идеальное отраженіе личности мелкаго производителя, стремящагося самостоятельно удовлетворить свои потребности на почвѣ натуральнаго хозяйства, но русская дѣйствительность тутъ преломляется въ головѣ талант-

[1]) Ibid, стр. 834. На М. Туганъ-Барановскаго совершенно напрасно напали за то, что онъ яко бы невѣрно характеризовалъ отношеніе г. Михайловскаго къ развитію промышленности. Г. Михайловскій относился безусловно враждебно къ дѣйствительному, реальному развитію русской промышленности и въ этомъ смыслѣ былъ экономическимъ реакціонеромъ. Этого нельзя опровергнуть указаніемъ на тотъ фактъ, что г. Михайловскій желалъ развитія промышленности по идеальному, созданному въ его собственной головѣ типу. См. Туганъ-Барановскій, „Русская фабрика въ прошломъ и настоящемъ“. 1898 г., стр. 492—6. „Я вполнѣ согласенъ, говоритъ г. Михайловскій, съ г. Полетика и другими заводчиками, что желѣзная промышленность наша должна развиваться, я согласенъ и съ гр. Орловымъ-Давыдовымъ, что наше сельское хозяйство подлежитъ развитію. Но наше согласіе немедленно прекращается, какъ только я узнаю типъ развитія, предлагаемый этими учеными людьми. Я говорю: пусть лучше наша желѣзная промышленность, наше сельское хозяйство остаются до поры до времени на низкой ступени развитія, чѣмъ имъ развиваться дальше, сильнѣе, но по англійскому типу. Если бы я, профанъ, публиковалъ свои собственные идеалы развитія сельскаго хозяйства и желѣзной промышленности, то гг. Полетика и Орловъ-Давыдовъ въ свою очередь объявили бы, что такого развитія они не хотятъ“. Т. III, стр. 501. Разница только та, что гг. Полетика и Орловъ-Давыдовъ имѣли въ виду дѣйствительно совершающееся развитіе, а г. Михайловскій—воображаемое. Для насъ важно отношеніе писателя къ дѣйствительной жизни, а не къ продуктамъ собственнаго воображенія.

ливаго русскаго интеллигента, который вноситъ въ идеалъ свои специфически интеллигентскія черты. „Личность“ г. Михайловскаго находится въ антагонизмѣ съ „обществомъ“, потому что общественное развитіе побиваетъ мелкаго производителя и разрушаетъ его иллюзіи; она относится враждебно къ общественному раздѣленію труда и общественной дифференціаціи, какъ къ признакамъ общественнаго развитія, разрушающаго тотъ типъ хозяйства, при которомъ мелкому хозяину живется благополучно. „Общество“ г. Михайловскаго, которое у него фигурируетъ также подъ названіемъ „органическаго типа“ или „естественнаго хода вещей“, —это отраженіе надвигающагося на Россію капитализма, враждебнаго мелкому производителю и народническимъ идеаламъ. Идеалъ г. Михайловскаго не можетъ быть признанъ просто мелко-буржуазнымъ и мы не рѣшились бы его назвать идеологомъ мелкой буржуазіи: онъ паритъ высоко, въ области невозможнаго. Мы только хотимъ сказать, что русскій интеллигентъ 70-хъ годовъ въ своихъ прогрессивныхъ стремленіяхъ подвергся тренію общественной среды и что этимъ объясняется его многотрудное и противорѣчивое положеніе [1]).

Тутъ мы, кажется, подходимъ къ объясненію того факта, почему для г. Михайловскаго интересы „наро-

[1]) Мы ставимъ направленіе г. Михайловскаго выше другихъ родственныхъ ему направленій 70-хъ годовъ; онъ никогда не унижался до травли культуры и такихъ благъ цивилизаціи, какъ наука или искусство, онъ никогда не предлагалъ интеллигентной развитой личности вульгаризироваться и потонуть въ реакціонной массѣ.

да“ и интересы „личности“—одно и то же. Онъ опредѣляетъ народъ, какъ совокупность трудящихся классовъ общества, но его народъ не есть трудящіеся классы въ современномъ смыслѣ этого слова, его производитель еще не отдѣленъ отъ орудій производства, онъ собственникъ, который и есть именно реальное зерно идеальной „личности“ г. Михайловскаго. Этотъ фактъ наложилъ роковую печать на демократизмъ 70-хъ годовъ. Отношеніе современнаго производителя, уже оторваннаго отъ орудій производства, къ общественной эволюціи совсѣмъ не то, что у г. Михайловскаго. „Профанъ“ нашихъ дней не тотъ, что „профанъ“ г. Михайловскаго, и его „Записки“ безконечно отличаются отъ „Записокъ Профана“ 70-хъ годовъ. Мы стоимъ на точкѣ зрѣнія современнаго „профана“ и будемъ говорить отъ его лица. Прежде всего онъ не знаетъ антагонизма между личностью и обществомъ, его интересы не противорѣчатъ тенденціямъ общественнаго развитія. Отъ развитія промышленности, котораго такъ боялся „профанъ“ г. Михайловскаго, современный „профанъ“ ничего не потеряетъ и очень много выиграетъ; дитя капитализма—онъ олицетворяетъ собою его свѣтлыя стороны, онъ не борется съ „обществомъ“, съ „естественнымъ ходомъ вещей“, онъ самъ грядущая сила, выдвигаемая процессомъ общественнаго развитія. Въ борьбѣ общественныхъ силъ, изъ которыхъ слагается современное общественное развитіе, нашъ „профанъ“ — одна изъ наиболѣе активныхъ сторонъ. На будущее онъ смотритъ совсѣмъ не такъ, какъ „профанъ“ г. Михайловскаго, оно не возбуждаетъ въ немъ столь роковыхъ сомнѣній, онъ предвидитъ свою побѣду. Конечно, жизненный путь современнаго профана усыпанъ далеко не розами, на долю его сторонниковъ выпадаетъ много колючихъ терніевъ, но онъ живетъ не только даннымъ моментомъ, онъ живетъ также будущимъ и потому, въ основѣ своей, онъ оп-

тимистъ. Современные проповѣдники любви къ ближнему", въ противоположность „любви къ дальнему" [1], защитники мелкихъ дѣлъ упрекаютъ сторонниковъ „современнаго профана" чуть не въ оппортунизмѣ, въ склонности плыть по теченію. Да, они дѣйствительно хотятъ плыть по теченію, но по теченію прогресса, и тутъ сталкиваются съ силами, враждебными прогрессу. Всѣ эти обвиненія давно пора оставить, они основаны на слишкомъ странномъ незнаніи и непониманіи и пожалуй даже не совсѣмъ приличны. Не особенно умѣстны также постоянныя приставанія съ тѣмъ, чтобы русскіе „ученики" объяснили свою практическую программу; программу гораздо легче и удобнѣе развивать

[1]) Это противопоставленіе „любви къ ближнему" и „любви къ дальнему" кажется г. Михайловскому очень остроумнымъ; такимъ образомъ думаетъ онъ, между прочимъ, посрамить русскихъ „учениковъ", между тѣмъ какъ въ психологическомъ отношеніи это чистѣйшая безсмыслица, не выдерживающая ни малѣйшаго прикосновенія анализа. Психологія отличаетъ индивидуализированную любовь, направленную на опредѣленное лицо, напримѣръ — на жену, ребенка, друга и т. п., отъ неиндивидуализированной любви къ человѣчеству вообще, родственной отвлеченной любви къ справедливости, прогрессу, наукѣ и т. п. Поэтому, въ точномъ смыслѣ слова любить ближняго значитъ любить опредѣленное лицо А, В, или С, а человѣчество, совокупность людей, которыхъ я не знаю и къ которымъ у меня нѣтъ никакого индивидуальнаго влеченія, любить нельзя. Съ этой точки зрѣнія благо современныхъ поколѣній не имѣетъ для меня никакихъ преимуществъ передъ благомъ будущихъ поколѣній, они одинаково мнѣ близки въ томъ смыслѣ, что мнѣ дорога справедливость, дорогъ прогрессъ, дорогъ тотъ этическій принципъ, который считаетъ человѣческую личность самоцѣлью и одинаково мнѣ далеки въ томъ смыслѣ, что у меня нѣтъ къ нимъ индивидуальной любви. Этотъ элементарный психологическій анализъ долженъ былъ бы разсѣять тотъ туманъ, который вызванъ разговорами о любви къ ближнему и дальнему. Чѣмъ шире кругозоръ личности, чѣмъ развитѣе личность, тѣмъ шире и глубже ея неиндивидуализированная любовь. Г. Михайловскій былъ бы правъ если бы онъ поставилъ вопросъ на другую почву, если бы онъ сказалъ, что ни одно современное поколѣніе не можетъ смотрѣть на себя только какъ на средство, что оно признаетъ за собою нравственную цѣну также, какъ самоцѣль.

современнымъ выродившимся народникамъ [1]). Особенно мы хотѣли бы подчеркнуть, что столь ненавистное—и столь непонятное для народниковъ направленіе является глубоко демократическимъ во всѣхъ сферахъ жизни, оно относится съ непримиримой враждой ко всякому угнетенію и всякой эксплуатаціи [2]).

Г. Михайловскій конечно былъ народникомъ въ широкомъ смыслѣ этого слова, но мы должны отличать его направленіе отъ другихъ формъ народничества, отъ народника 70-хъ годовъ П. Ч., отъ г. В. В., Юзова и т. п. [3]). Въ общей народнической формулѣ „интеллигенція и народъ“ центръ тяжести для г. Михайловскаго лежитъ не въ народѣ, а въ интеллигенціи. Это особенно выясняется изъ той характерной полемики, которую г. Михайловскій велъ въ „Запискахъ Профана“ съ П. Ч., писавшимъ въ „Недѣлѣ“ 70-хъ годовъ. П. Ч.—типичный народникъ, для него центръ тяжести лежитъ въ народѣ, въ идеалахъ, созданныхъ

[1]) Особенно это слѣдовало бы понять г. Михайловскому; пусть онъ вспомнитъ свою страстную потребность въ великомъ, крупномъ дѣлѣ, свою ненависть къ «пѣнкоснимателямъ».

[2]) Мы, напр., можемъ признавать свое безсиліе въ аграрномъ вопросѣ, но мы должны нравственно протестовать противъ хищническихъ сторонъ того процесса, который совершается въ крестьянской жизни. Если бы нашъ голосъ имѣлъ значеніе, то мы бы его подали за демократическія мѣры въ защиту угнетенныхъ въ деревнѣ. Современный трудящійся человѣкъ долженъ ненавидѣть зло во всѣхъ его проявленіяхъ и всюду защищать добро.

[3]) Мы считаемъ г. Михайловскаго народникомъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ это слово употребляютъ П. Струве (см. «Крит. Зам.», тр. 2)с, и В. Ильинъ («Экономическіе этюды и статьи», стр. 253). Г. Михайловскій вѣритъ въ роль интеллигенціи, надѣется на самобытное экономическое развитіе Россіи и видитъ въ развитіи капитализма только отрицательныя стороны. Въ настоящее время «Русское Богатство», съ г. Михайловскимъ во главѣ тщательно отдѣляетъ себя отъ народничества, какъ особую этико-соціологическую школу. Оригинальность направленія „Русскаго Богатства“ заключается въ настоящее время въ томъ, что оно находится въ состояніи растерянности и не знаетъ, какъ ему быть съ новыми теченіями.

устоями народной жизни, и онъ призываетъ интеллигенцію проникнуться народными идеалами и слиться съ народомъ [1]). Г. Михайловскій даетъ рѣзкій отпоръ П. Ч.; къ чести его нужно сказать, что онъ никогда не былъ народникомъ въ этомъ смыслѣ, такъ какъ не считалъ верховнымъ критеріемъ общественнаго добра и зла міровоззрѣнія народа, стремленій, выработанныхъ общественной обстановкой народной жизни. Для этого г. Михайловскій былъ слишкомъ интеллигентъ и слишкомъ субъективистъ. „У меня на столѣ стоитъ бюстъ Бѣлинскаго, который мнѣ очень дорогъ, вотъ шкафъ съ книгами, за которыми я провелъ много ночей. Если въ мою комнату вломится русская жизнь со всѣми ея бытовыми особенностями и разобьетъ бюстъ Бѣлинскаго и сожжетъ мои книги, я не покорюсь и людямъ деревни; я буду драться, если у меня, разумѣется, не будутъ связаны руки. И если бы даже меня осѣнилъ духъ величайшей кротости и самоотверженія, я все-таки сказалъ бы по малой мѣрѣ: прости имъ, Боже милости и справедливости, они не знаютъ, что творятъ! Я все таки, значитъ, протестовалъ бы. Я и самъ съумѣю разбить бюстъ Бѣлинскаго и сжечь книги, если когда нибудь дойду до мысли, что ихъ надо бить и жечь; но пока они мнѣ дороги, я ни для кого ими не поступлюсь. И не только не поступлюсь, а всю душу свою положу на то, чтобы дорогое для меня стало и другимъ дорого, вопреки, если случится, ихъ бытовымъ особенностямъ“ [2]). „Мнѣ чуждо, къ большому моему сожалѣнію, то состояніе душевнаго спокойствія съ которымъ г. П. Ч., обобщаетъ свои идеалы со всѣми бытовыми особенностями русской жизни. Я ему завидую, потому что меня мучитъ цѣлый рядъ вопросовъ: что мнѣ дѣлать и какъ мнѣ думать, пока люди деревни не скажутъ своего

[1]) Эта народническая тенденція въ крайней своей формѣ приводитъ къ чистѣйшему реакціонерству и мракобѣсію.

[2]) Т. III, стр. 692.

слова? Потому что, вѣдь, они не завтра его скажутъ; въ состояніи ли я буду безропотно выслушать всѣ ихъ слова? Какъ скажутъ они ихъ, т. е. какіе выберутъ для этого органы? Г. П. Ч. все это знаетъ и потому спокоенъ, но онъ напрасно, я думаю, обзоветъ меня книжникомъ, за то, что я лишенъ его спокойствія“ [1]). „Только сахарные Маниловы, да еще трусы и лѣнтяи, отлынивающіе отъ своихъ нравственныхъ обязанностей, могутъ ждать, что „люди деревни“, вытерпѣвшіе гнетъ не однихъ Обровъ, такъ вотъ и скажутъ „надлежащее слово“, даже предполагая, что они имѣютъ уже фактическую возможность его сказать“ [2]). Г. Михайловскій отличаетъ интересы народа отъ голоса деревни, т. е. воззрѣній народа. „У мужика есть чему поучиться, но есть и намъ, что ему передать. И только изъ взаимодѣйствія его и нашего и можетъ возникнуть вожделѣнный новый періодъ русской исторіи. Голосъ деревни слишкомъ часто противорѣчитъ ея собственнымъ интересамъ и задача состоитъ въ томъ, чтобы искренно и честно признавъ интересы народа своей цѣлью, сохранить въ деревнѣ, какъ она есть, только то, что дѣйствительно этимъ интересамъ соотвѣтствуетъ. Дѣло идетъ объ обмѣнѣ между нами и народомъ, обмѣнѣ честномъ, безъ шулерства и заднихъ мыслей, въ результатѣ котораго получается равенство обмѣненныхъ цѣнностей. О, если бы я могъ утонуть, расплыться въ этой сѣрой грубой массѣ народа, утонуть безповоротно, но сохранить тотъ свѣточъ истины и идеала, какой мнѣ удалось добыть насчетъ того же народа! О, если бы и вы всѣ, читатели, пришли къ такому же рѣшенію, особенно у кого свѣточъ горитъ ярче моего и вообще свѣтло и безъ копоти... Какая бы это вышла иллюминація и какой великій историческій праздникъ она отмѣтила бы собою! Нѣтъ равнаго ему

[1]) Ibid, стр. 693.
[2]) Ibid, стр. 698.

въ исторіи“ [1])... Въ приведенныхъ выпискахъ г. Михайловскій ставитъ очень интересный и важный вопросъ, который онъ формулируетъ въ другомъ мѣстѣ слѣдующимъ образомъ: „можно самопроизвольно и, значитъ, подъ условіемъ вмѣненія въ порокъ или доблесть, въ грѣхъ или заслугу, отказаться отъ тѣхъ или другихъ своихъ интересовъ ради иныхъ чужихъ интересовъ, но отказаться отъ своихъ мнѣній ради чужихъ мнѣній—невозможно“ [2]).

Г. Михайловскій глубоко правъ, отстаивая нравственную автономію человѣческой личности, хотя бы весь міръ посягалъ на нее. Каждый человѣкъ логически и этически долженъ быть идеологомъ истины и справедливости и признать себя идеологомъ какого нибудь класса онъ можетъ лишь относительно, лишь на сколько онъ видитъ въ его воззрѣніяхъ и стремленіяхъ истину и справедливость. Отказаться отъ собственныхъ мнѣній ради мнѣній народа—это психологическій non sens. Можно проникнуться мнѣніями народа, но тогда мнѣнія народа будутъ вмѣстѣ съ тѣмъ вашими собственными. Всегда можно держаться только своихъ собственныхъ мнѣній и только подъ этимъ угломъ зрѣнія разсматривать всѣ вопросы жизни, это абсолютный императивъ. Если я считаю мнѣнія народа правильными, то мой призывъ къ интеллигенціи—отказаться отъ собственныхъ мнѣній и проникнуться мнѣніями народа равносиленъ призыву—отказаться отъ лжи и проникнуться истиной. Разъ я считаю что нибудь истиной, то пусть весь міръ думаетъ иначе, это мнѣ только доказываетъ, что весь міръ ошибается и блуждаетъ въ потемкахъ. Я уступлю только тогда, когда самъ начну иначе думать, когда перестану считать истиной то, что считалъ раньше. Поэтому воздѣйствовать на меня можно только измѣненіемъ моихъ мнѣній. Отказать-

[1]) Ibid, стр. 707.
[2]) Т. VI, стр. 474.

ся отъ собственныхъ мнѣній во имя чужихъ невозможно, но измѣнить одни свои мнѣнія на другія свои же — возможно, хотя часто бываетъ до такой степени трудно, что не стоитъ объ этомъ и стараться. Г. Михайловскій лучше другихъ въ 70-ые годы понималъ важное значеніе развиваемой нами истины и это ставитъ его выше другихъ убогихъ мыслью народниковъ, но значеніе этой истины главнымъ образомъ психологическое и этическое, она вѣрна независимо отъ содержанія общественныхъ воззрѣній и стремленій [1]).

Для г. Михайловскаго критерій добра и зла лежитъ въ немъ самомъ, въ критически мыслящей личности, въ интеллигенціи, она носитель и выразитель высшаго общественнаго идеала, защитникъ культуры. Матеріалъ для построенія своего интеллигентнаго идеала г. Михайловскій беретъ у того же народа, но онъ все-таки прежде всего утопистъ, гораздо большій утопистъ, чѣмъ чистые народники, поэтому у него нѣтъ никакой твердой почвы подъ ногами. Тутъ ему приходитъ на помощь теорія типовъ и ступеней развитія. Эта теорія, заимствованная г. Михайловскимъ изъ біологіи, не выдерживаетъ соціологической критики, публицистику же она дѣлаетъ до такой степени абстрактной, что можно даже спорить о томъ, считалъ-ли г. Михайловскій желательнымъ промышленное развитіе или нѣтъ. У народа г. Михайловскій видитъ высокій типъ развитія, но наряду съ этимъ массу отрицательныхъ сторонъ, происходящихъ отъ низкой ступени развитія. „Наша“ задача, задача интеллигенціи—поднять этотъ высокій типъ на высокую ступень развитія. Г. Михайловскій очень любитъ говорить объ антиномичности всѣхъ благъ цивилизаціи и необходимости отдѣлять пшеницу отъ плевелъ, т. е. брать хорошее и устранять дурное [2]).

[1]) Философское обоснованіе всего этого дано нами въ первой главѣ книги.

[2]) Въ этомъ отношеніи г. Михайловскій находится подъ вліяніемъ

Отъ народа „желательно получить совсѣмъ не нравственный моментъ вообще, а тѣ именно нравственные задатки, которые вытекаютъ изъ его экономической независимости, изъ способности самому удовлетворять свои человѣческія потребности“ [1]). Въ статьѣ о Г. И. Успенскомъ г. Михайловскій ставитъ вопросъ объ отношеніи интеллигенціи и народа слѣдующимъ образомъ: „какъ сохранить гармонію мужицкаго существованія, но вмѣстѣ съ тѣмъ поднять зоологическую, лѣсную правду до степени правды человѣческой и тѣмъ самымъ создать равновѣсіе устойчивое? Для этого очевидно надо отнюдь не „капельки“ и „песчинки“ вынимать изъ лѣсной правды, а сразу поднять ее на высшую степень, сохраняя ея гармоническій строй. Въ старину это дѣлали святые угодники. Не отрывая человѣка отъ земледѣльческаго труда, не нарушая его многосторонникъ связей съ землей, они, проповѣдуя истины христіанской нравственности, старались поднять зоологическую правду на степень божеской справедливости. Нынѣ эта высокая обязанность лежитъ на интеллигенціи, ибо и святые угодники были интеллигенціей своего времени. Мы должны ихъ взять за образецъ для своей дѣятельности. Они, не нарушая коренныхъ основъ земледѣльческаго быта, не боялись внести въ неприготовленную, повидимому, среду лучшее, высшее, до чего додумалось человѣчество—христіанскую истину. Они не думали, что людямъ, которые „звѣринымъ обычаемъ живяху“, надо „пережить весь смрадъ развалившагося міра, прежде чѣмъ вкусить христіанство“; они знали, что „звѣриному обычаю“ не зачѣмъ переживать всевоз-

---

Прудона, который видѣлъ въ товарномъ хозяйствѣ, какъ дурныя, такъ и хорошія стороны и предполагалъ, что можно, сохранивъ товарное хозяйство въ принципѣ, устранить его дурныя стороны и оставить только хорошія. Proudhon. «Système des Contradictions économiques», а также критику Маркса въ «Misére de la Philosophie».

[1]) Т. III, стр. 776.

можныя благообразныя измѣненія этого обычая, разъ ужъ есть нѣчто лучшее, высшее всего этого звѣринскаго благообразія. Они взяли то лучшее, что только выстрадало человѣческое сердце, взяли христіанство, и притомъ въ самомъ строгомъ, неподслащенномъ видѣ. Такъ и мы должны поступать. Коренныя основы земледѣльческаго быта, гармонія земледѣльческаго труда должна быть для насъ неприкосновенною; но мы должны внести въ нее свѣтъ разума, свѣтъ истины, лучшей, высшей, несомнѣннѣйшей, какую мы знаемъ или можемъ знать" [1]). Если г. Михайловскій въ 70-ые

[1]) Т. V, стр. 126—7. Очень много поучительнаго для выясненія міровоззрѣнія г. Михайловскаго и его отношенія къ народной жизни можно почерпнуть у Гл. Успенскаго, который въ своихъ теоретическихъ воззрѣніяхъ находился подъ несомнѣннымъ вліяніемъ г. Михайловскаго, хотя въ качествѣ крупнаго художника былъ разрушителемъ иллюзій народничества. См. особенно во II томѣ «Сочиненія Гл. Успенскаго»: «Изъ разговоровъ съ пріятелями». Приведемъ особенно характерное мѣсто: «Мнѣ кажется, говоритъ Пигасовъ, что крестьянинъ живетъ, лишь подчиняясь в о л ѣ своего т р у д а... А такъ какъ этотъ трудъ весь въ зависимости отъ разнообразныхъ законовъ природы, то и жизнь его разнообразна, гармонична и полна, но безъ всякаго съ его стороны усилія, безъ всякой с в о е й мысли... Вынуть изъ этой жизни гармонической, но подчиняющейся чужой волѣ, хоть капельку, хочь песчинку, и уже образуется пустота, которую надо замѣнять своей человѣческой волей, своимъ человѣческимъ умомъ... а вѣдь это какъ трудно! какъ мучительно!.. Возьмите вы человѣка с в о е й воли, своей мысли—скажемъ такъ: культурнаго человѣка—сколько онъ мучился, сколько страдалъ, а чего добился? Добился-ли сотой доли того гармоническаго существованія, которымъ пользуется т а к ъ, не безпокоясь и не думая, крестьянинъ?.. Культурный человѣкъ—это человѣкъ, выгнанный изъ рая невѣдѣнія, изъ рая, гдѣ всякая тварь служила ему (какъ служитъ теперь нашему мужику) подъ условіемъ не касаться древа з н а н і я... Его выгнали въ пустыню, въ голую, безжизненную степь, на полную волю. И въ обидѣ на неправду, а также и въ гордомъ сознаніи силы своего ума (вѣдь онъ вкусилъ отъ древа-то), онъ вѣроятно сказалъ, уходя изъ рая:—«Такъ будетъ-же у меня м о й с о б с т в е н н ы й рай, да еще лучше этого!..» И вотъ надъ созданіемъ этого рая онъ и бьется несчетное число вѣковъ. Ему не служатъ твари—онъ сдѣлалъ своихъ: локомотивъ его

годы отстаивалъ интеллигенцію и ея идеалы противъ такихъ чистыхъ народниковъ, какъ П. Ч., то въ 80-ые, когда началась травля противъ интеллигенціи, онъ особенно беретъ ее подъ свою защиту, народническія

бѣгаетъ лучше лошадей; онъ выдумалъ свой собственный свѣтъ, который будетъ свѣтить и ночью; онъ переплываетъ океаны въ своихъ собственномъ умомъ выдуманныхъ ихтіозаврахъ-корабляхъ; онъ хочетъ летать, какъ летаетъ птица... И вѣроятно когда-нибудь въ безконечные вѣка онъ добьется своего... Будетъ у него свой собственный, выдуманный, взятый умомъ и волею рай. Но какъ еще ужасно-ужасно далеко это время! Когда-то еще его мертвое животное, локомотивъ, достигнетъ поворотливости любой деревенской кобыленки!.. Когда-то еще его упорное желаніе летать птицей осуществится хотя въ приблизительныхъ только размѣрахъ того совершенства, которымъ уже обладаетъ галка, обладаетъ такъ, безъ всякихъ усилій съ своей стороны, а просто такъ... галка, такъ галка и есть, взяла да и полетѣла! А Надари еще лѣтъ тысячи будутъ разбивать себѣ головы и топуть въ моряхъ прежде, нежели добьются умѣнья перелетать съ крыши на крышу. Вотъ точно также и народная жизнь... Мнѣ кажется, что нѣтъ другого болѣе несчастнаго человѣка на свѣтѣ, какъ русскій культурный человѣкъ. Вѣдь свою культурность-то, свою мысль онъ долженъ дрессировать по чужимъ образцамъ умственной работы того человѣка, который, какъ я говорилъ, хочетъ завоевать рай своимъ умомъ. И, какъ я также говорилъ, завоевалъ онъ очень мало, почти ничего... Сравнительно-же съ нашимъ народнымъ раемъ..., готовымъ раемъ и вовсе мало. А между тѣмъ русскій культурный человѣкъ, живя среди милліонной массы некультурнаго народа, невольно чувствуетъ вокругъ себя какія-то такія совершенныя и широкія формы жизни, которыя далеко превосходятъ всю его европейскую культурность. Лакей, горничная, извозчикъ—всѣ одинаково даютъ ему чувствовать, что они выше его чѣмъ-то, что они самостоятельнѣе его, что они неуязвимѣе, чище, смѣлѣе, и въ милліонъ разъ прочнѣе его на землѣ. Чувствуя это и ощущая ежеминутно, нашъ культурный человѣкъ въ огромномъ большинствѣ случаевъ не знаетъ, что дѣлать? Все для него кажется, или, по крайней мѣрѣ, онъ чуетъ, что вся его культурность слаба, дрянна, безплодна для этой сильной массы. И замѣчательно, что чѣмъ онъ искреннѣе, тѣмъ онъ нравственно слабѣе среди нашей массы. Да, въ самомъ дѣлѣ, представь себѣ, что онъ пережилъ, съ книгой въ рукахъ, всю эпопею страданія культурнаго человѣка и дошелъ до послѣдней точки, на которой этотъ измучившійся культурный человѣкъ стоитъ. Какая это точка? Это именно, вотъ какъ говоритъ господинъ Березниковъ,

нотки у него ослабѣваютъ и начинаютъ звучать нотки обще-либеральныя. Вслѣдствіе измѣнившихся условій жизни либерализмъ, столь ненавистный г. Михайловскому въ 70-ые годы, въ 80-ые годы возбуждаетъ въ немъ

какіе-то паршивые овцы Нойеса, какія-то неудающіяся коммуны, неуклюжіе фаланстеры и фамилистеры. И когда онъ доходитъ до этого предѣла, такъ тутъ у него совершенно опускаются руки, передъ нимъ во всемъ блескѣ и совершенствѣ стоитъ наша община, наша артель, и онъ говоритъ: «Какого-же чорта (вотъ совершенно такъ-же, какъ господинъ Березниковъ выражается) стоитъ вся эта культура!» Но тутъ происходитъ удивительная ошибка: переживая м ы с л ь культурнаго человѣка и дойдя съ этой м ы с л ь ю до послѣдняго ея проявленія, мы, встрѣтивъ потомъ нашу общину, вкладываемъ въ нее продолженіе нашей мысли и продолжаемъ смотрѣть на нее, какъ на продуктъ нашей мысли, т. е. объясняемъ ее нашей мыслью, и, разумѣется, поставивъ рядомъ какой-нибудь Нью-Ленаркъ и нашу деревню, видимъ огромную разницу въ пользу нашу и начинаемъ думать: «вотъ каковы размѣры нашей мысли, вотъ каковы мы... Что-жъ будетъ и з ъ н а с ъ, если тѣ дотолкались до какой-то казармы, тогда какъ мы додумались до такой прелестнѣйшей вещи, какъ община?» И ошибаемся! До казармы люди въ самомъ дѣлѣ додумались и дострадались, а община родилась сама, какъ цвѣтокъ, какъ галка.. Возьми ты теперь французскаго анархиста. Вѣдь сердце кровью обливается, глядя на нихъ. Всѣ они неизбѣжно должны погибнуть, д о л ж н ы, понимаешь-ли? д о л ж н ы п о г и б н у т ь!! потому что сію минуту они даже не могутъ приблизительно очертить того «будущаго», къ которому идутъ. Передъ ними тьма. Изъ существующихъ на нихъ глазахъ культурныхъ отношеній, какъ ихъ ни поверни, ничего не можетъ выйти такого, что-бы сдѣлало жизнь гармоническою; но существующія отношенія тяжелы и вотъ они говорятъ: «разрушить все, а потомъ видно будетъ». Въ самомъ дѣлѣ, что могутъ они объявить и обѣщать обществу, которое будетъ ихъ бить? Ничего! Ассоціацію трудящихся классовъ, сапожниковъ съ сапожниками, башмачниковъ съ башмачниками—какая казарма и какая скука! и результатъ—двѣ копѣйки барыша противъ нынѣшнихъ цѣнъ. И они знаютъ, что это—казарма и скука, знаютъ, что и существующее несправедливо, и вотъ идутъ только разрушать... Вѣроятно послѣ моря крови и страданій они придутъ путемъ огромныхъ усилій знанія и воли къ тому, что ассоціація-то должна быть въ одномъ человѣкѣ, что въ немъ одномъ должны сосредоточиться, если такъ можно выразиться, всѣ знанія, всѣ науки, всѣ ремесла, а союзъ такихъ всесторонне развитыхъ людей будетъ

даже нѣкоторое сочувствіе. „Въ началѣ семидесятыхъ годовъ вся пресса, за весьма малыми, совсѣмъ уже отпѣтыми исключеніями, либеральничала, очень мелко, но все-таки либеральничала до назойливости. Въ началѣ восьмидесятыхъ годовъ пронеслась надъ печатью волна, напротивъ, совсѣмъ уже не либеральной травли „интеллигенціи". Понятное дѣло, что одинаково писать объ одномъ и томъ же предметѣ, при такихъ рѣзко различныхъ условіяхъ—немыслимо" [1]). „Въ обществѣ и литературѣ, пишетъ г. Михайловскій въ 1881 году, то и дѣло слышатся нынѣ возгласы: долой „интеллигенцію" и да здравствуетъ народъ! Хорошо. Я не высокаго мнѣнія о русской интеллигенціи и никому не уступлю въ искренности пожеланія: да здравствуетъ русскій народъ! Но я боюсь данайцевъ, дары носящихъ. Боюсь, что господствующее настроеніе общественной мысли отольется и уже отливается въ схему,

община, общество. То-есть придутъ къ типу нашего мужика, который в с е с а м ъ, на всѣ руки, все можетъ, ни въ комъ не нуждается и, сосредоточивая въ одномъ себѣ возможность всестороннѣйшаго развитія врожденныхъ въ немъ физическихъ и нравственныхъ силъ, представляетъ типъ «полнаго человѣка», а не башмачника, сапожника, телеграфиста... Но зато, если культурный человѣкъ, послѣ всѣхъ усилій ума, воли и знанія, послѣ всѣхъ страданій, послѣ морей крови придетъ къ тому-же типу, который въ нашемъ крестьянинѣ уже есть, существуетъ во всей красѣ и силѣ—не завоеванныхъ имъ, а взятыхъ даромъ—тогда ужъ и самостоятельность, и независимость этого своей волей выбившагося изъ мрака и холода мукъ человѣка будетъ вѣковѣчная!... Его не сокрушитъ с л у ч а й, не сокрушитъ дуновеніе вѣтра, какъ сокрушаетъ нашего теперешняго представителя этого типа, крестьянина. Какъ созданіе Божіе только, онъ превосходенъ, красивъ и совершененъ, вотъ какъ это развѣсистое дерево, этотъ кленъ, но если маленькій топоръ валитъ огромный дубъ, который валится и падаетъ безъ ропота, то и нашего крестьянина, который с е й ч а с ъ служилъ образцомъ человѣческаго совершенства и всесторонняго развитія, также валитъ всякая малость, которая бьетъ его по могучему и великолѣпно организованному тѣлу... Рубль... свистъ машины... и глядишь—«образчикъ будущаго» развалился прахомъ!..»

[1]) Т. VI, стр. 463.

которую можно заимствовать у газеты „Русь": изъ уваженія къ требованіямъ народной совѣсти и народныхъ вѣрованій, театры въ посту должны быть закрыты; что же касается народнаго пониманія хозяйственныхъ отношеній, то тутъ не у народа надо справляться, а у интеллигентнаго человѣка, г. Самарина, который сочинилъ теорію достаточности надѣловъ... Это только схема. Дѣло не въ великопостныхъ спектакляхъ, конечно, и даже не въ запрещеніи служить панихиду въ память великаго поэта, составляющаго честь и красу отечества. Дѣло въ общей тенденціи—задавить, подъ предлогомъ народныхъ идеаловъ, великія международныя вещи и... и всетаки ничего не дать народу"... [1]) Вся публицистика г. Михайловскаго блестяще доказываетъ ту мысль, что между „интеллигенціей" и „народомъ" 70-хъ годовъ существовала пропасть, что интеллигентъ не могъ проникнуться идеалами народа и тѣмъ демократизмомъ, который идетъ снизу вверхъ. И интеллигентъ былъ правъ, потому что стремленія народа не были прогрессивны. Только ужасное насиліе надъ собственнымъ „я" и его стремленіями могло привести къ народническимъ попыткамъ слиться съ массой народа и проникнуться его міровоззрѣніемъ [2]). Но вмѣстѣ съ тѣмъ барско-аристократическое отношеніе къ народу сверху внизъ, желаніе интеллигенціи навязать народу свой идеалъ тоже не могли увѣнчаться успѣхомъ [3]).

П. Ч. оптимистически смотритъ на будущее, онъ вѣритъ, что устои народной жизни помѣшаютъ пойти Россіи по пути Западной Европы и охранятъ ее отъ тѣхъ мытарствъ, которыя испытала послѣдняя. Въ этомъ

---

[1]) Т. VI, стр. 477—8.

[2]) Современный прогрессивный интеллигентъ находится въ иномъ положеніи, такъ какъ теперь въ русской жизни есть прогрессивный «народъ».

[3]) Особенно поучительно въ этомъ отношеніи чтеніе Гл. Успенскаго.

отношеніи П. Ч. имѣетъ много общаго съ позднѣйшими народниками, въ родѣ г. В. В., который старался отыскать объективныя экономическія причины, препятствующія развитію капитализма въ Россіи [1]). Г. Михайловскій чуждъ этого оптимизма. Онъ смотритъ на Россію, какъ на „зародышевое состояніе“ [2]); дальнѣйшее развитіе можетъ повернуть въ разныя стороны, какъ въ хорошую, такъ и въ дурную, и это зависитъ отъ тѣхъ усилій, которыя „мы“, т. е. интеллигенція, приложимъ для торжества нашихъ идеаловъ. Это убѣжденіе, что общественное развитіе Россіи, да и вообще всякое общественное развитіе, можетъ принять двоякое направленіе, особенно характерно для г. Михайловскаго. Оно высказывается имъ вмѣстѣ съ настоятельнымъ приглашеніемъ воспользоваться опытомъ Западной Европы. „Можно представить себѣ поступательное развитіе тѣхъ самыхъ экономическихъ началъ, которыя и

[1]) См. В. В. «Судьбы капитализма въ Россіи».

[2]) Г. Михайловскій часто говоритъ объ отсутствіи у насъ исторіи, отсутствіи какихъ-либо положительныхъ традицій. «Исторія создаетъ силу, твердость, опредѣленность, но во-первыхъ, направляетъ эти силы весьма разнообразно, а, слѣдовательно, на чей бы ни было взглядъ далеко не всегда удачно, а во-вторыхъ, создаетъ также многопудовую тяжесть преданія, не дающую свободы критическому духу. Отсутствіе исторіи создаетъ дряблость, нравственную слякоть, но зато, если ужъ выдается въ средѣ, лишенной исторіи, личность, одаренная инстинктомъ правды, то она способна къ гораздо большей широтѣ и смѣлости, чѣмъ европейскій человѣкъ, именно потому, что надъ ней нѣтъ исторіи и мертвящаго давленія преданія. Европейскихъ людей поражаетъ смѣлость русскаго отрицанія. Оно для нихъ — дикость, варварство, и въ этомъ мнѣніи есть извѣстная доля правды. Русскому человѣку, благодаря отсутствію исторіи, нѣтъ причины дорожить даже таблицей умноженія и, напримѣръ, общественными перегородками, которыхъ наша исторія никогда не водружала съ европейскою опредѣленностью и устойчивостью». Т. III, стр. 683—4. Объ элементарности русскаго историческаго процесса говоритъ также г. П. Милюковъ. См. «Очерки по исторіи русской культуры», ч. перв., стр 213—223. Теперь-то уже нашъ о б щ е с т в е н н ы й строй не особенно элементаренъ.

теперь имѣютъ мѣсто на громадномъ пространствѣ Имперіи. Это будетъ, разумѣется, опытъ небывалый, но вѣдь мы и находимся въ небываломъ положеніи. Мы представляемъ собою народъ, который былъ до сихъ поръ, такъ сказать, прикомандированъ къ цивилизаціи. Мы владѣемъ всѣмъ богатымъ опытомъ Европы, ея исторіей, наукой, но въ то же время сами только оцарапаны цивилизаціей, наша цивилизація возникаетъ такъ поздно, что мы успѣли вдоволь насмотрѣться на чужую исторію и можемъ вести свою собственную вполнѣ сознательно,—преимущество, которымъ въ такой мѣрѣ ни одинъ народъ въ мірѣ до сихъ поръ не пользовался“ [1]). Интересно было бы знать, что тутъ означаетъ слово мы, кто такіе — эти мы? Не разъ уже замѣчали, что въ этомъ словѣ мы заключается одинъ изъ основныхъ грѣховъ народничества. Г. Михайловскій настоятельно подчеркиваетъ, что главное преимущество Россіи въ ея отсталости, что только благодаря этому можно предотвратить тотъ „естественный ходъ вещей“, который мы находимъ въ многострадальной исторіи Западной Европы [2]). „Если наша точка зрѣнія на то, гдѣ лучше и когда лучше, есть точка зрѣнія зародышевая, такъ это—потому, что и сами мы только зародыши, и интересы наши только зародышевые, и вся Россія наша есть огромный зародышъ. Мы — дѣйствующія лица не дописанной и только набросанной драмы, но жизненныя драмы не остаются въ портфелѣ автора. Онѣ непремѣнно дописываются и ставятся на сцену, вызывая апплодисменты, лавровые вѣнки, букеты розъ и камелій, съ одной стороны, свистки и гнилой картофель—съ другой. Допишется и поставится на

---

[1]) Т. I, стр. 807.

[2]) Нужно отдать справедливость г. Михайловскому, что онъ совершенно чуждъ тѣхъ славянофильскихъ тенденцій, которыя можно вскрыть у другихъ народниковъ.

[3]) Т. I, стр. 900.

сцену и наша русская драма. И мы за нее отвѣтственны, потому что мы не только дѣйствующія лица ея, а и авторы. Въ извѣстной фазѣ развитія зародыши весьма различныхъ организмовъ вполнѣ сходны между собой, такъ что, по увѣренію натуралистовъ, не всегда даже легко сказать, какая именно форма должна развиться изъ даннаго зародыша. Вѣрно только то, что онъ зародышемъ не останется. Такъ и съ нашимъ громаднымъ зародышемъ—Россіей" [3]). Наша русская драма еще не дописалась и не поставилась на сцену, но характеры дѣйствующихъ лицъ уже болѣе или менѣе опредѣлились. Россія перестала быть зародышемъ и развилась въ такую форму, которая наноситъ тяжелые удары соціологіи и публицистикѣ г. Михайловскаго. Впрочемъ, г. Михайловскій самъ всегда говорилъ: „Намъ кажется, что именно потому, что совершенство не есть удѣлъ человѣчества, именно потому къ будущему слѣдуетъ относиться съ нѣкоторымъ недовѣріемъ" [1]). „Если бы въ прошломъ народъ нашъ не зналъ ни обровъ, ни другихъ мучителей и, въ особенности, если бы будущее его было столь твердо опредѣлено, какъ это кажется г. П. Ч., тогда, конечно, намъ нечего было бы и соваться въ народную жизнь со своими идеалами и нравственными требованіями. Но вѣдь этого нѣтъ. Оставляя даже въ сторонѣ прошедшее, мы видимъ, что чуть не съ каждымъ годомъ типъ народной жизни грозитъ измѣненіемъ и приближеніемъ къ европейскому типу. Цѣлые вѣка пронеслись надъ нашимъ народомъ, почти не затронувъ его духовной жизни, но наше время—совсѣмъ не то, что тѣ вѣка замкнутости и черепашьяго хода. Однѣхъ желѣзныхъ дорогъ, обращающихъ почти въ ничто разстоянія между центромъ и окраинами, достаточно, чтобы до очень высокой степени ускорить пульсъ народной жизни и заставить ее въ нѣсколько лѣтъ из-

[1]) Т. II. стр. 570.
[2]) Т. III, стр. 701.

мѣниться сильнѣе, чѣмъ когда-то въ нѣсколько вѣковъ. А такъ какъ измѣненія при этомъ могутъ происходить самыя разнообразныя, то намъ предстоитъ опять таки необходимость выбирать“ [2]). Г. Михайловскій, согласно общему духу своего міровоззрѣнія, не могъ возлагать никакихъ надеждъ на объективные факторы общественнаго процесса, онъ только постоянно противополагаетъ „субъективное“ „объективному“. „Весьма не основательно возлагать надежды (въ смыслѣ долговѣчности) на ту особенность русской жизни, которая занимаетъ г. П. Ч. Положимъ, что теперь его уравненіе соотвѣтствуетъ дѣйствительности. Но дѣйствительность эта можетъ измѣняться; мало того: она, можно сказать, ежедневно измѣняется. Г. П. Ч. противополагаетъ наше крестьянство европейскому пролетаріату, но ему должно быть извѣстно, что эта противоположность съ каждымъ годомъ смягчается и что нужны большія усилія для предотвращенія ея окончательнаго исчезновенія“ [1]).

Г. Михайловскій не отрицалъ факта развитія капитализма въ Россіи; для него это и было развитіемъ общества по органическому типу, естественнымъ ходомъ вещей, т. е. торжествомъ „общества“ надъ „личностью“ и гибелью „народа“. Вотъ что г. Михайловскій писалъ въ 1878 году: „Пора бы намъ перестать толковать объ отличіи историческихъ путей, коимъ слѣдуетъ наше отечество, отъ тѣхъ, по которымъ шла и идетъ Европа. Еще есть, конечно, до извѣстной степени возможность позаимствовать у историческаго опыта Европы все хорошее и избѣжать дурного. Но для этого нужны энергическія усилія, а не безсмысленное закрываніе глазъ на то, что кругомъ насъ творится. Лучшее средство умереть отъ заразительной болѣзни состоитъ въ томъ, чтобы, ходя среди больныхъ, увѣрять себя и другихъ, что опасности никакой нѣтъ. У насъ сплошь и рядомъ можно услышать утѣ-

[1]) Т. III, стр. 828.

шительные разговоры насчетъ того, что мы, такъ сказать, не отъ міра сего, объ наживѣ не думаемъ, а потому и буржуазіи вырастить изъ себя не можемъ. Хорошо бы, кабы этими устами да медъ пить. Но въ то же самое время, какъ медоточивыя уста разглагольствуютъ, сборная команда купцовъ, помѣщиковъ-предпринимателей и кулаковъ-крестьянъ слагается въ совершенно опредѣленную буржуазію, хотя, конечно, на нашъ отечественный солтыкъ и притомъ пока еще не сомкнутую корпоративнымъ духомъ. Такъ какъ, благодаря нашей умышленной или неумышленной, намѣренной или вынужденной слѣпотѣ, ростъ этого элемента происходитъ совершенно безконтрольно; такъ какъ мы не хотимъ или не можемъ видѣть, какъ слагаются и крѣпнутъ Таганка и Якиманка, какъ Тверской бульваръ за ними тянется и какъ вообще вся старая Русь фактически совершенно разворочена, то въ одинъ прекрасный день мы можемъ получить не совсѣмъ пріятный сюрпризъ. И сюрпризъ этотъ будетъ почище тѣхъ ежедневныхъ, чуть не ежеминутныхъ кражъ и грабежей, которые нынѣ поражаютъ наивныхъ людей своей наглостью“ [1]). Это интересное мѣсто можно разсматривать, какъ оппозицію нѣкоторымъ формамъ народничества, и оно доказываетъ, что г. Михайловскій былъ чуждъ народнической маниловщины, что онъ плохо вѣрилъ въ силу „устоевъ“ и что боязнь за будущее не давала ему покоя. Кто же можетъ и долженъ воспользоваться опытомъ Западной Европы, въ чьихъ это интересахъ? Г. Михайловскій никогда не подвергаетъ анализу дифференцированную общественную среду Россіи, и потому на этотъ основной вопросъ у него нѣтъ отвѣта.

Очень характерно отношеніе г. Михайловскаго къ „Судьбамъ капитализма въ Россіи“ г В. В. Какъ извѣстно, г. В. В. пытался доказать объективную эконо

[1]) Т. IV, стр. 572—3.

мическую невозможность развитія капитализма на русской почвѣ. Г. Михайловскій считаетъ, что „эта невозможность далеко не абсолютная, и, можетъ быть, даже не совсѣмъ правильно называть ее невозможностью". „Устанавливаемая г. В. В. качественная разница между русскимъ и европейскимъ экономическимъ строемъ не такъ велика, какъ можетъ показаться. Во-первыхъ, и у насъ какъ въ Европѣ происходитъ отлученіе производителей отъ силъ природы и орудій производства. Во-вторыхъ, и у насъ, какъ въ Европѣ, возможны, въ нѣкоторыхъ, по крайней мѣрѣ, отрасляхъ производства, законченныя формы капитализма. Въ-третьихъ, и въ Европѣ, какъ у насъ, не все производство построено на капиталистическомъ принципѣ. Въ-четвертыхъ, и въ Европѣ, какъ у насъ, капиталистическое воспитаніе рабочихъ для общественной формы труда является по малой мѣрѣ проблематическимъ. При этомъ не слѣдуетъ, разумѣется, чтобы мы должны были желать водворенія у насъ европейскихъ экономическихъ порядковъ, то-есть расцвѣта того, что у насъ находится пока въ зачаткѣ. Отнюдь нѣтъ. Уже потому этого не слѣдуетъ, что сама Европа давнымъ-давно подумываетъ о неладности своихъ экономическихъ отношеній. Такъ давно, что мы, по случаю своей самобытности, успѣли даже забыть, что истинныя основанія критики этихъ отношеній совсѣмъ не мы выдумали, а заимствовали у самихъ европейцевъ же... Изъ невозможности у насъ европейскихъ порядковъ слѣдуетъ, напротивъ, что съ водвореніемъ ихъ надо бороться" [1]). Г. Михайловскому очевидно чужды тѣ несостоятельные, но по принципу все же объективные аргументы, которые старались выставить въ свою пользу экономисты-народники. Отъ этого его собственная позиція дѣлается окончательно трагической.

Спрашивается, на что же онъ разсчитываетъ, какую

[1]) Т. V, стр. 778.

онъ имѣетъ точку опоры въ жизни? Аналогичный вопросъ г. Михайловскій задаетъ г. В. В. „Къ кому, полагаете вы, обращается г. В. В. съ своими совѣтами, ободреніями, указаніями? къ правительству, къ людямъ, косвенно власть имѣющимъ, къ какой-нибудь опредѣленной общественной группѣ? Люди, власть имѣющіе, не обязаны у насъ предъявлять обществу свою программу, и г. В. В., какъ можно думать на основаніи 5 и 6 страницъ предисловія къ „Судьбамъ капитализма“, находитъ это отрицательное обстоятельство удобнымъ и соотвѣтствующимъ нашему положенію. Но если намъ и не извѣстны программы людей, власть имущихъ, въ подробностяхъ, то настолько-то мы все-таки ихъ знаемъ, чтобы съ увѣренностью сказать, что „обобществленіе“ труда при помощи капитала отнюдь въ нихъ не входитъ. Нѣкоторыя положенія и аргументы г. В. В. всѣмъ понятны, доступны, всѣмъ, такъ сказать, на потребу. Когда онъ говоритъ, напримѣръ, и доказываетъ фактами и теоретическими соображеніями, что казенныя субсидіи и гарантіи крупнымъ промышленнымъ предпріятіямъ, лишь временно и искусственно поддерживая предпріятіе, въ то же время, въ числѣ другихъ причинъ, вырываютъ почву у промышленности, способствуя опустошенію народнаго кармана, когда онъ говоритъ это, то всякій, имѣющій власть или не имѣющій ея, можетъ съ нимъ соглашаться или не соглашаться, но, во всякомъ случаѣ, тутъ возможенъ разговоръ, умственное общеніе. Но когда онъ выдвигаетъ свою „главнѣйшую, общественно-историческую задачу“ капитализма, то въ огромномъ большинствѣ случаевъ не произойдетъ никакого разговора, если только не считать разговоромъ такія объясненія: одинъ собесѣдникъ скажетъ: съ чего вы взяли, что я желаю какого-то воспитанія рабочихъ въ общественномъ смыслѣ? Мнѣ нѣтъ никакого дѣла до вашего обобществленія труда, я объ немъ просто не думаю, и

если русскій капитализмъ окажется не въ силахъ уничтожить „чрезмѣрный индивидуализмъ“, такъ тѣмъ лучше, я нахожу, что у насъ „въ Россіи“ индивидуализмъ слишкомъ мало развитъ, благодаря тѣмъ отсталымъ общинамъ и артелямъ, которыя вы такъ превозносите, а равно и нѣкоторымъ другимъ учрежденіямъ, о которыхъ вы умалчиваете. Мнѣ нужно производство, эксплуатація силъ природы; средство для этого есть капиталъ, и я ему помогаю. Такъ скажетъ сторонникъ буржуазной или либеральной политической экономіи. А другой собесѣдникъ скажетъ: обобществленіе труда есть великое и необходимое дѣло, но я не вижу, чтобы оно достигалось путемъ капиталистическаго производства и, по моему, вы совершенно напрасно смотрите въ своей книгѣ на капитализмъ съ этой точки зрѣнія. Затѣмъ останется, можетъ быть, горсть людей, которые заинтересуются соображеніями г. В. В. насчетъ возможности для капитализма исполнять въ Россіи свою „прямую“, свою „главнѣйшую, общественно-историческую задачу“ [1])... Такъ говорилъ г. Михайловскій въ 1883 году, когда русская жизнь уже многому научила русскаго интеллигента, а въ 70 годы онъ самъ возлагалъ нѣкоторыя надежды на „власть имѣющихъ“. Мы ставимъ г. Михайловскому его собственный вопросъ: „къ кому обращается онъ съ своими совѣтами, ободреніями, указаніями? къ правительству, къ людямъ, косвенно власть имѣющимъ, къ какой-нибудь опредѣленной общественной группѣ?“

Мы уже видѣли, что въ своихъ теоретическихъ построеніяхъ г. Михайловскій не только неумѣетъ связать „субъективное“ съ „объективнымъ“, идеалъ съ дѣйствительностью, но даже исключаетъ возможность такой постановки вопроса. Совершенно естественно, что его практическая программа виситъ въ воздухѣ, но всетаки интересно знать, кто такіе тѣ „мы“, отъ ли-

[1]) Т. V, стр. 788—9.

ца которыхъ говоритъ г. Михайловскій, которые призваны предотвратить развитіе зародыша-Россіи по западно-европейскому типу и спасти народъ отъ грозящей ему гибели? Тутъ мы подходимъ къ интересному явленію, п о к а я н і ю интеллигенціи 70 годовъ. Теорія долга интеллигенціи передъ народомъ, окрасившая въ своеобразный цвѣтъ общественное движеніе 70-хъ годовъ, впервые была развита въ „Историческихъ письмахъ“, вліяніе которыхъ было огромно. Въ теченіе 70-хъ годовъ „покаяніе“ было любимымъ мотивомъ публицистики г. Михайловскаго и онъ далъ намъ типъ „кающагося дворянина“ въ своихъ очеркахъ „Въ перемежку“. Эта нотка покаянія съ приближеніемъ къ 80-мъ годамъ начинаетъ у г. Михайловскаго, мало-по-малу ослабѣвать и, наконецъ, совсѣмъ почти исчезаетъ. Какъ теорія соціальная, долгъ интеллигенціи передъ народомъ и ея покаяніе имѣетъ лишь историческій интересъ, въ нашихъ глазахъ все это лишено всякаго соціологическаго значенія и смысла, хотя до сихъ поръ имѣетъ психологическую привлекательность и даже для нашихъ дней не вполнѣ лишено нравственнаго значенія [1]). „Съ тѣхъ поръ, какъ стоитъ Святая Русь,

[1]) Расчлененіе общества на «интеллигенцію» и «народъ» до такой степени не выдерживаетъ соціологической критики, что даже критиковать его не стоитъ. Впрочемъ соціологическія построенія г. Михайловскаго стоятъ нѣсколько въ сторонѣ отъ этой народнической формулы. Авторъ «Историческихъ писемъ» является болѣе несомнѣннымъ философомъ и соціологомъ народничества, когда онъ утверждаетъ, что существуютъ «сыны» и «пасынки» исторіи, что дѣлаютъ исторію сыны (критически мыслящія личности), а пасынки являются только матеріаломъ. Для насъ же не существуетъ сыновъ и пасынковъ въ смыслѣ 70-хъ годовъ, потому что мы не считаемъ себя творцами исторіи и видимъ въ народѣ прогрессивную силу, а не матеріалъ. Но разъ есть опредѣленное міровоззрѣніе, то должно проводить его въ жизнь и стыдно сидѣть сложа руки. На этой почвѣ и въ наше время встрѣчаются интеллигенты съ «больной совѣстью». И современная жизнь, облегчающая теоретическое рѣшеніе великихъ *вопросовъ*, т. е. борьбу за познаніе, ставитъ тяжелыя преграды и

говоритъ кающійся дворянинъ Григорій Темкинъ, никто болѣе насъ поэтическаго апоѳеоза не заслуживаетъ. И мы его, наконецъ, получимъ". „Ахъ, если бы я былъ первоклассным художникомъ, если бы я могъ разлиться въ звукахъ, въ образахъ, въ краскахъ,—я воспѣлъ-бы васъ, братья, по духу, изобразилъ бы васъ, мученики исторіи, изломалъ-бы затѣмъ перо, рѣзецъ и кисти, потому что, отвѣдавши сладкаго, не захочешь горькаго, не запоешь подблюдныхъ пѣсенъ... Но дѣло такъ ярко говоритъ само за себя, что даже я, вполнѣ сознавая ничтожество своихъ силъ, надѣюсь дать вамъ по крайней мѣрѣ намекъ на дивную красоту нашего покаянія" [1]). Вотъ какъ г. Михайловскій характеризуетъ важное для него различіе между работой совѣсти и работой чести: „Совѣсть требуетъ сокращенія бюджета личной жизни и потому въ крайнемъ своемъ развитіи успокаивается лишеніями, оскорбленіями, мученіями; честь, напротивъ, требуетъ расширенія личной жизни и потому не мирится съ оскорбленіями и бичеваніями. Совѣсть, какъ опредѣляющій моментъ драмы, убиваетъ ея носителя, если онъ не въ силахъ принизить, урѣзать себя до извѣстнаго предѣла; честь, напротивъ, убиваетъ героя драмы, если униженія и и лишенія переходятъ за извѣстный предѣлъ. Человѣкъ уязвленной совѣсти говоритъ: я виноватъ, я хуже всѣхъ, я недостоинъ; человѣкъ возмущенной чести говоритъ: передо мной виноваты, я не хуже другихъ, я достоинъ. Работѣ совѣсти соотвѣтствуютъ обязанности, работѣ чести—права" [2]). Въ „Въ перемежку" мы на-

дилеммы практическому рѣшенію этихъ вопросовъ, т. е. борьбѣ за общественную силу. Кстати сказать, типъ «кающагося дворянина» вновь выведенъ въ «Воскресеньѣ» Толстого, хотя съ другимъ оттѣнкомъ, свойственнымъ своеобразному направленію Толстого.

[1]) Т. IV, стр. 239.

[2]) Т. V, стр. 115. Этотъ психологическій анализъ г. Михайловскій любитъ примѣнять въ литературной критикѣ, но онъ не исчерпываетъ сложнаго психологическаго вопроса. Вообще односторонняя

ходимъ прекрасное опредѣленіе „работы совѣсти“ интеллигента 70 годовъ: „стремленіе къ личной чистотѣ и соотвѣтственное покаяніе—штука старая и давшая искусству, кажется, уже все, что съ нея взять можно. Но чувство личной отвѣтственности за свое общественное положеніе—есть тема новая и почти нетронутая“ [1]). Кающагося дворянина-интеллигента именно и мучаетъ чувство личной отвѣтственности за свое общественное положеніе, сознаніе своего долга передъ народомъ, который его вспоилъ и вскормилъ, благодаря которому онъ только и додумался до послѣднихъ словъ цивилизаціи. Въ своей чрезвычайно характерной статьѣ о „Бѣсахъ“ Достоевскаго г. Михайловскій говоритъ: „Мы поняли, что сознаніе общечеловѣческой правды и общечеловѣческихъ идеаловъ далось намъ только благодаря вѣковымъ страданіямъ народа. Мы не виноваты въ этихъ страданіяхъ, не виноваты и въ томъ, что воспитались на ихъ счетъ, какъ не виноватъ яркій и ароматный цвѣтокъ въ томъ, что онъ поглощаетъ лучшіе соки растенія. Но, принимая эту роль цвѣтка изъ прошедшаго, какъ нѣчто фатальное, мы не хотимъ ея въ будущемъ. „Логическимъ-ли теченіемъ идей“, какъ вы смѣетесь надъ Герценомъ, или непосредственнымъ чувствомъ, долгимъ-ли размышленіемъ или внезапнымъ просіяніемъ, исходя изъ высшихъ общечеловѣческихъ идеаловъ или изъ прямого наблюденія,—мы пришли къ мысли, что мы должники народа. Можетъ быть, такого параграфа и нѣтъ въ народной правдѣ, даже навѣрное нѣтъ, но мы его ставимъ во главу угла нашей жизни и дѣятельности, хоть, можетъ быть, не всегда вполнѣ сознательно. Мы можемъ спорить о размѣрахъ долга, о способахъ его

психологія семидесятника помѣшала г. Михайловскому понять многія литературныя произведенія и многія душевныя движенія. Напримѣръ, онъ не въ состояніи понять самостоятельнаго значенія красоты.

[1]) Т. IV, стр. 279.

погашенія, но долгъ лежитъ на нашей совѣсти, и мы его отдать желаемъ. Вы смѣетесь надъ нелѣпымъ Шигалевымъ и несчастнымъ Вергинскимъ за ихъ мысли о предпочтительности соціальныхъ реформъ передъ политическими. Это характерная для насъ мысль, и знаете-ли, что она значитъ? Для „общечеловѣка“, для citoyen'a, для человѣка, вкусившаго плодовъ общечеловѣческаго древа познанія добра и зла, не можетъ быть ничего соблазнительнѣе свободы политической, свободы совѣсти, слова устнаго и печатнаго, свободы обмѣна мыслей (политическихъ сходокъ) и проч. И мы желаемъ этого, конечно. Но если всѣ связанныя съ этою свободой права должны только протянуть для насъ роль яркаго ароматнаго цвѣтка,—мы не хотимъ этихъ правъ и этой свободы! Да будутъ они прокляты, если они не только не дадутъ намъ возможности разсчитаться съ долгами, но еще увеличатъ ихъ! А г. Достоевскій, вы сами citoyen, вы знаете, что свобода вещь хорошая, очень хорошая, что соблазнительно даже мечтать объ ней, соблазнительно желать ея во что бы то ни стало, для нея самой и для себя самого. Вы значитъ знаете, что гнать отъ себя эти мечты, воздерживаться отъ прямыхъ и, слѣдовательно, болѣе или менѣе легкихъ шаговъ къ ней—есть нѣкоторый подвигъ искупительнаго страданія“ [1]). Политическій индифферентизмъ очень характеренъ для кающагося интеллигента 70 годовъ,—онъ боялся, что политическое развитіе широко откроетъ двери буржуазіи и толкнетъ народъ въ пропасть. Въ этомъ отношеніи г. Михайловскій вѣрно отражалъ общественное настроеніе 70-хъ годовъ [2]); въ 80-ые годы онъ

---

[1]) Т. I, стр. 868—9.

[2]) «Широкая и заманчивая область собственно политическихъ, конституціонныхъ вопросовъ, поглощающая столько литературныхъ силъ въ Европѣ, для насъ заперта на замокъ, ключъ отъ котораго заброшенъ чуть не за тридевять земель въ тридесятое царство. Такъ что и съ этой стороны все гонитъ насъ къ такъ называемому

самъ заговорилъ иначе. Когда въ 80-ые годы началась „подъ покровомъ толковъ о народѣ, самая гнусная, самая возмутительная травля на интеллигенцію, а вмѣстѣ съ нею и на просвѣщеніе вообще“, г. Михайловскій писалъ: „Не въ одномъ земледѣльческомъ трудѣ спасеніе. Есть еще какіе-то виды дѣятельности, нужные, полезные, цѣнные и, быть можетъ, столь же способные установить или возстановить душевное равновѣсіе“ [1]). „Пусть въ болѣе или менѣе отдаленномъ будущемъ приливъ культурныхъ людей на землю достигнетъ огромныхъ размѣровъ. Но, по крайней мѣрѣ сейчасъ, первая стадія упорядоченія, уравновѣшенія, гармонизаціи жизни культурныхъ людей должна не въ этомъ состоять“ [2]). Когда г. Михайловскій писалъ эти строки, въ русской жизни уже прекратилось хожденіе интеллигенціи въ народъ, реакція торжествовала. Въ то время г. Михайловскій еще не потерялъ чуткости, необходимой для публициста.

Г. Михайловскій объясняетъ общественное движеніе 70-хъ годовъ двумя фактами: приходомъ разночинца, съ одной стороны, и кающагося дворянина—съ другой. Къ этой темѣ онъ часто возвращается. „Всякій общественно-психологическій процессъ, говоритъ Григорій Темкинъ, имѣющій будущность, производится двумя силами: чисто матеріальною, непреоборимою невозможностью для людей не поступать извѣстнымъ образомъ и силою духовною, сознаніемъ правоты, справедливости такого образа дѣйствій. Ну-съ, такъ вотъ въ нашемъ дѣлѣ оба эти пункта есть налицо“ [3]). Одну силу принесъ съ собою разночинецъ [4]), другую—каю-

соціальному вопросу, который не имѣетъ пока у насъ того революціоннаго и, слѣдовательно, «запрещеннаго» характера, какимъ онъ является въ Европѣ», т. I, стр. 753.

[1]) Т. V, стр. 129.

[2]) Ibid, стр. 135.

[3]) Т. IV, стр. 301.

[4]) «Что случилось? — Разночинецъ пришелъ. Больше ничего не

щійся дворянинъ [1]). Какая же существуетъ связь между покаяніемъ, игравшимъ столь видную роль въ публицистикѣ г. Михайловскаго за 70 годы, и теоретическими основами его міровоззрѣнія? Непосредственную связь тутъ установить довольно трудно, такъ какъ, хотя г. Михайловскій всегда смѣшивалъ соціологію и публицистику, но не всегда умѣлъ ихъ связать. Кающійся интеллигентъ, этотъ основной прогрессивный факторъ, на который г. Михайловскій возлагаетъ столько обязанностей и столько надеждъ,—явленіе чисто русское и притомъ характерное только для опредѣленнаго момента русской исторіи; къ Западной Европѣ г. Михайловскій теоріи покаянія не примѣняетъ,—тамъ слишкомъ напортилъ „естественный ходъ вещей“. А вѣдь соціологія г. Михайловскаго совершенно абстрактна, слишкомъ даже абстрактна. Но все-таки можно установить косвенную связь между „покаяніемъ“ и „борьбой за индивидуальность“, можно указать мѣста въ „Письмахъ о правдѣ и неправдѣ“, гдѣ покаяніе разсматривается, какъ форма борьбы за индивидуальность. Покаяніе, желаніе заглушить въ себѣ голосъ совѣсти и достигнуть такимъ образомъ цѣльности—это борьба за индивидуальность идеальнаго типа. „Какъ быть, если совѣсть предписываетъ страданіе, если только этимъ путемъ можетъ возстановиться миръ въ душѣ человѣка, миръ въ предѣлахъ его собственной личности, совершенно независимо отъ мнѣнія другихъ

случилось. Однако, это событіе, какъ бы кто о немъ ни судилъ, какъ бы кто ему сочувствовалъ или не сочувствовалъ, есть событіе высокой важности, составившее эпоху въ русской литературѣ». Т. II, стр. 623.

[1]) Слѣдуетъ помнить, что тотъ общественно-психологическій процессъ, о которомъ говоритъ г. Михайловскій, происходилъ только въ небольшой кучкѣ интеллигенціи и не затрогивалъ такихъ общественныхъ группъ, которыя могли бы представить фактическую силу. Нужно еще отмѣтить, что каяться склонны были главнымъ образомъ тѣ дворяне, которые обратились въ интеллигентный пролетаріатъ.

людей, отъ наградъ, вообще отъ всѣхъ стороннихъ стимуловъ“ [1]). Тутъ г. Михайловскій высказываетъ не лишенный оригинальности взглядъ на нравственность. Нравственнымъ онъ признаетъ лишь то, что дѣлается во имя заглушенія голоса совѣсти и достиженія, такимъ образомъ, цѣлостности своей индивидуальности. Тутъ опять выдвигается важное различіе между практическими и идеальными типами. „Практическіе типы— это тѣ, которые быстро приспособляются ко всякой обстановкѣ, какъ бы она ни была узка и душна, которые согласны существовать въ видѣ любого колеса любой телѣги, хотя бы оно было пятое, которыхъ требованія отъ жизни такъ скромны, что пятакъ, а тѣмъ болѣе двугривенный, ихъ совершенно удовлетворяетъ. Идеальные типы, напротивъ, слишкомъ полны, слишкомъ многосторонни, чтобы умѣститься въ какой-нибудь тѣсной рамкѣ. Понятно, что личный интересъ практическаго типа и личный интересъ идеальнаго типа далеки другъ отъ друга, какъ небо отъ земли. Подождите же, значитъ, негодовать противъ личнаго интереса, пожалуй даже, противъ эгоизма, потому что эгоизмъ эгоизму рознь, и надо прежде всего знать, о какого сорта личномъ интересѣ идетъ въ томъ или другомъ частномъ случаѣ рѣчь“ [2]). Такимъ образомъ личный интересъ „идеальнаго типа“ является источникомъ всего нравственнаго, такъ какъ онъ ведетъ къ индивидуальной цѣлостности, а безнравственный эгоизмъ есть личный интересъ практическаго типа. Въ психологическомъ отношеніи эти соображенія остроумны, но только русскому интеллигенту 70-ыхъ годовъ могло казаться, что они имѣютъ какое-то общественно-теоретическое или общественно-практическое значеніе.

Но откуда взялся кающійся интеллигентъ, какую

[1]) Т. IV, стр. 456.
[2]) Т. IV, стр. 458.

величину онъ изъ себя представляетъ съ научно-соціологической точки зрѣнія, на какомъ основаніи мы должны признать, что именно онъ будетъ дѣлать будущее и что работа его будетъ прогрессивна? На все это у г. Михайловскаго мы не находимъ удовлетворительнаго отвѣта. Кающійся интеллигентъ свалился съ неба для предотвращенія „естественнаго хода вещей“ и не имѣетъ подъ собою соціальной почвы. Самое большое, что бы могъ сказать г. Михайловскій, это,— что въ Россіи въ 70-ые годы явилось большое количество людей, несшихъ въ своей организаціи „стремленіе къ совершенствованію“, тотъ самый „гипотетическій законъ“, который онъ положилъ въ основаніе своей идеалистической біологіи. Мы чтимъ память кающихся интеллигентовъ и преклоняемся передъ тѣми образцами нравственнаго величія, которые они нерѣдко являли собою, но они все-таки величина соціологически ничтожная, никакой исторической роли они не играли и опираться на нихъ въ своей практической программѣ значитъ строить свое соціальное зданіе на пескѣ [1]). Въ наше время тоже существуетъ интеллигенція, которую голосъ совѣсти заставляетъ служить тому, въ чемъ она видитъ благо и справедливость. Дѣти кающихся интеллигентовъ страдаютъ, когда ихъ благое служеніе встрѣчаетъ непреодолимыя внѣшнія препятствія, когда они сознаютъ, какъ мало еще можно сдѣлать, но все это имѣетъ другой соціальный смыслъ. Г. Михайловскій вращался въ безвыходномъ кругу. Онъ признавалъ, что капитализмъ развивается, что Россія вступила на путь развитія, пагубный для народа (въ его смыслѣ), но онъ не могъ найти въ русской жизни реальной силы, на которую можно было бы опереться въ борьбѣ съ темными силами русскаго об-

[1]) Исторія нашихъ общественныхъ теченій должна считаться съ покаяніемъ интеллигенціи 70 годовъ и ея попытками заплатить народу свой долгъ, но соціологія игнорируетъ это явленіе.

щества. Этой силы не могла найти вся оппозиціонная разночинная интеллигенція, такъ какъ крестьянство не было такой опорой. Теперь дѣло обстоитъ нѣсколько иначе, въ русской драмѣ выступили дѣйствующія лица съ опредѣлившимися характерами, и мы болѣе или менѣе знаемъ, кто чего хочетъ. Характеръ одного изъ дѣйствующихъ лицъ драмы подаетъ большія надежды и позволяетъ бодрѣе смотрѣть впередъ на окончаніе драмы, которая все-таки близится, хотя и съ большими препятствіями.

Основная ошибка г. Михайловскаго, общая у него съ народниками всѣхъ оттѣнковъ, это несчастная мысль, будто бы необходимо предотвратить развитіе капитализма, препятствовать этому развитію [1]). Отсюда вытекаетъ характерное для г. Михайловскаго непониманіе марксизма. Въ концѣ 70-хъ годовъ г. Михайловскій взялъ подъ свою защиту Маркса отъ нападеній г. Жуковскаго и написалъ свою извѣстную статью „Карлъ Марксъ передъ судомъ г. Ю. Жуковскаго“. Защита эта не могла быть особенно удачной, такъ какъ г. Михайловскій былъ слишкомъ неподходящимъ человѣкомъ для того, что-бы понять духъ Марксовскаго ученія. Онъ пытается оторвать экономическое ученіе Маркса, которое онъ и беретъ подъ свою защиту, отъ ученія историко-философскаго, которое онъ до такой степени не понимаетъ, что ищетъ обоснованія этого ученія въ главѣ I т. „Капитала“ о первоначальномъ накопленіи [2]). Въ этой статьѣ впервые г. Михайлов-

[1]) Этому вопросу мы придаемъ важное значеніе. Та борьба противъ капиталистическаго способа производства, которой наполнена современная исторія Западной Европы, никоимъ образомъ не можетъ быть названа попыткой затормазить развитіе капитализма, она не можетъ быть названа борьбой противъ промышленнаго развитія; наоборотъ, эта борьба цѣликомъ покоится на развитіи свѣтлыхъ прогрессивныхъ сторонъ капитализма на счетъ его темныхъ сторонъ и идетъ рядомъ съ развитіемъ производительныхъ силъ человѣческаго общества.

[2]) Народники очень любятъ подчеркивать свое полное согласіе

скій предсказалъ появленіе на русской почвѣ „учениковъ“. Г. Михайловскій никогда не могъ понять исторической миссіи капитализма, не въ состояніи былъ увидѣть его положительныхъ, прогрессивныхъ сторонъ [1]) Поэтому онъ говоритъ слѣдующее: „Мы съ точки зрѣнія исторической теоріи Маркса не только не должны протестовать противъ этихъ калѣченій [2]), это значило-бы прать противъ рожна, но даже радоваться имъ, какъ необходимымъ, хотя и крутымъ ступенямъ, ведущимъ въ храмъ счастія. Трудно вмѣстить въ себѣ такое противорѣчіе, которое терзало бы душу русскаго ученика Маркса на каждомъ шагу въ томъ или въ другомъ частномъ приложеніи. Ему предстоитъ развѣ роль наблюдателя, съ безстрастіемъ Пимена заносящаго въ лѣтопись факты обоюдоостраго прогресса. Принимать же въ немъ активное участіе онъ не можетъ. Для мерзостной стороны процесса онъ совсѣмъ не годится, а всякая дѣятельность, соотвѣтствующая его нравственнымъ требованіямъ, только задержитъ, затянетъ процессъ. Идеалъ его, если онъ ученикъ Маркса состоитъ между прочимъ въ совпаденіи труда и собственности въ принадлежности рабочему земли и орудій и средствъ производства. Но въ тоже время, если онъ ученикъ

съ чисто экономическимъ ученіемъ Маркса, особенно съ теоріей цѣнности, хотя на нашъ взглядъ это ученіе, и теорія цѣнности прежде всего, нуждается въ глубокой переработкѣ. См. статью П. Струве «Жизнь». Февраль 1900 г. Съ интересомъ ждемъ его книги о цѣнности. М. Туганъ-Барановскій тоже признаетъ необходимость пересмотра теоріи цѣнности. См. «Научное Обозрѣніе». Май. 1899. Нѣкоторые народники, вѣроятно, выступятъ въ роли ортодоксальныхъ защитниковъ экономическаго ученія Маркса. Вообще-же экономическое ученіе Маркса имѣетъ чисто соціологическій смыслъ и отдѣлять его отъ геніальной соціологической точки зрѣнія Маркса значитъ совершать невозможную операцію, обнаруживающую большую путаницу понятій.

[1]) Онъ и до сихъ поръ не понимаетъ этого.

[2]) Рѣчь идетъ о тѣхъ калѣченіяхъ, которыя производятся капиталистическимъ развитіемъ.

Маркса со стороны философско-историческаго взгляда послѣдняго, онъ долженъ радоваться разлученію труда и собственности, расторженію связи между работникомъ и условіями производства, какъ первымъ шагамъ необходимаго и въ концѣ концовъ благодѣтельнаго процесса. Онъ долженъ, слѣдовательно, привѣтствовать ниспроверженіе зачатковъ собственнаго идеала. Конечно такое столкновеніе нравственнаго чувства съ историческою необходимостью должно разрѣшиться въ пользу необходимости" [1]). На самомъ же дѣлѣ не русскіе „ученики" находятся въ такомъ трагическомъ положеніи, а самъ г. Михайловскій, онъ рисуетъ намъ свое собственное безвыходное положеніе, вытекающее изъ столкновенія его „нравственныхъ чувствъ съ исторической необходимостью". Ему кажется противорѣчивымъ положеніе русскаго „ученика" только потому, что онъ самъ видитъ въ развитіи промышленности, въ развитіи капитализма только регрессъ, что онъ думаетъ, что лишь попытки помѣшать развитію капитализма, остановить это развитіе могутъ быть названы демократическими, что онъ не замѣчаетъ и не понимаетъ тѣхъ прогрессивныхъ демократическихъ силъ, которыя создаются самимъ капитализмомъ. Г. Михайловскій находитъ возможнымъ даже г. В. В. упрекать въ слишкомъ высокой оцѣнкѣ „общественно-исторической миссіи капитализма", для него и г. В. В. слишкомъ марксистъ, хотя человѣкъ кажется совсѣмъ ужъ въ этомъ не повиненъ [2]). „Откуда, однако, эта увѣренность, что фабричный котелъ имѣетъ дѣйствительно благодѣтельное воспитательное вліяніе? Г. В. В. обладаетъ этой увѣренностью, обладаетъ до такой степени, что не считаетъ даже нужнымъ какъ-

---

[1]) См. т. IV, стр. 172.

[2]) См. В. В. «Наши направленія». Стр. 139. Тутъ можно найти любопытные образчики того, до какой степени можетъ дойти непониманіе «общественно-исторической миссіи капитализма». Для г. В. В. *пролетаріатъ*—не болѣе, какъ язва.

нибудь мотивировать ее, обосновывать въ глазахъ читателей. Между тѣмъ, дѣло тутъ вовсе не столь ясно и несомнѣнно, какъ таблица умноженія или какая - нибудь геометрическая аксіома. Въ сущности, „общественная форма труда“, при господствѣ капитализма, сводится къ тому, что нѣсколько сотъ или тысячъ рабочихъ точатъ, вертятъ, накладываютъ, подкладываютъ, тянутъ, бьютъ и совершаютъ еще множество другихъ операцій въ одномъ помѣщеніи. Общій же характеръ этого режима прекрасно выражается поговоркой: „каждый за себя, а ужъ Богъ за всѣхъ“. Причемъ тутъ „общественная форма труда?“ [1]). „Если капитализмъ и имѣетъ какую-нибудь общественно-историческую задачу или миссію, такъ развѣ только отрицательную“ [2]). Дальше некуда идти въ непониманіи смысла современнаго соціальнаго развитія, тутъ нужно искать коренного грѣха г. Михайловскаго. Особенная психологія, выработанная соціально-экономической отсталостью Россіи, помѣшала демократу 70-хъ годовъ понять общественную психологію производителей и ихъ прогрессивную миссію.

Капитализмъ хорошъ не только тѣмъ, что онъ развиваетъ производительныя силы общества, эту основу всякаго прогресса, но также и тѣмъ, что въ его нѣдрахъ зарождается высшій типъ общественной психологіи. Путь, которымъ демократизируется человѣческое общество, лежитъ по направленію развитія капитализма и крупной промышленности, онъ вовсе не заключается въ борьбѣ противъ этого развитія. Развитіе капитализма не есть какой-то фатальный „естественный ходъ вещей“, и демократическія „поправки“ къ этому развитію нельзя разсматривать, какъ нарушеніе этого „естественнаго хода“. Эти „поправки“ составляютъ неотъемлемую часть естественнаго соціаль-

---

[1]) Т. V стр. 786.
[2]) Ibid. стр. 787.

наго развитія, закономѣрный результатъ борьбы свѣтлыхъ сторонъ капиталистическаго общества со сторонами темными. Капитализмъ въ чистомъ видѣ, безъ „поправокъ“, не только въ Россіи не достигнетъ кульминаціоннаго пункта своего развитія, но онъ собственно ни въ одной странѣ не достигалъ этого момента, это не болѣе, какъ абстракція, въ исторической дѣйствительности немыслимая [1]). То представленіе ортодоксальнаго маркизма, что общество становится все болѣе и болѣе капиталистическимъ, что положеніе производителей все ухудшается, словомъ, что зло увеличивается и затѣмъ путемъ катаклизма должно перейти въ свою противоположность, въ добро, никоимъ образомъ не можетъ быть удержано, оно находится въ рѣзкомъ противорѣчіи съ другими сторонами марксистскаго міровоззрѣнія. Элементы новаго типа общественности, который мы можемъ ожидать въ будущемъ проникаютъ въ современное общество и демократизируютъ его; для достиженія нашей высшей цѣли въ обществѣ добро должно увеличиваться, зло уменьшаться. Эти „поправки“, создаваемыя самимъ капиталистическимъ развитіемъ, до тѣхъ поръ будутъ штопать дыры существующаго общества, пока вся общественная ткань не сдѣлается сплошь новой; онѣ создаются во имя будущихъ формъ общественности, а не прошедшихъ, отживающихъ. Это измѣненіе въ пониманіи соціальнаго развитія имѣетъ большое этическое значеніе. Прежде всего окончательно провоз-

[1]) Книга С. Булгакова «О рынкахъ при капиталистическомъ производствѣ» построена на предположеніи чистаго абстрактнаго капитализма, противорѣчащаго основному положенію маркизма объ исторически преходящемъ характерѣ капиталистическаго производства. На это указывалъ П. Струве. См. «Научное Обозрѣніе“. 1899 г Январь.

Оживленная полемика о рынкахъ въ русской литературѣ должна пролить нѣкоторый свѣтъ на противорѣчія, присущія экономическому *ученію* Маркса.

глашается девизъ „чѣмъ лучше, тѣмъ лучше“ и отбрасывается печальное „чѣмъ хуже, тѣмъ лучше“. Мы глубже народниковъ понимаемъ темныя стороны развитія капитализма и крупной промышленности, но мы всетаки привѣтствуемъ этотъ процессъ, потому что онъ не только приведетъ къ высшимъ формамъ жизни, но и непосредственно увеличиваетъ добро по сравненію съ формами отсталыми. Поэтому тѣ, которые хотятъ остановить этотъ процессъ во имя прошлаго вмѣсто того чтобы вносить въ него черты будущаго, сами того не сознавая, ратуютъ за „гибель и нищету русскаго народа“. Затѣмъ при нашей точкѣ зрѣнія на соціальное развитіе увеличивается по сравненію съ прежней точкой зрѣнія цѣнность человѣческой личности,— какъ самоцѣли, и этимъ мы особенно дорожимъ. Духовные горизонты личности начинаютъ расширяться, она глубже проникается идеальными цѣлями человѣчества, которыя раньше закрывались тѣмъ исключительнымъ вниманіемъ, которое обращалось на упрощенныя средства борьбы. Мы должны отречься отъ утопическихъ элементовъ въ пониманіи соціальнаго развитія не только во имя усиленія нашего реализма, но пожалуй еще болѣе во имя усиленія нашего идеализма [1]).

---

[1]) Мы особенно отсылаемъ читателей къ превосходной статьѣ П. Струве «Der Marx'sche Theorie der sozialen Entwicklung». Archiv von Dr. Heinrich Braun. Vierzehnter Band. Fünftes und Sechstes Heft. Berlin. 1899. П. Струве обнаруживаетъ въ этой статьѣ ту силу теоретической мысли, которой нѣтъ у Бернштейна, и отсутствіе того практическаго филистерства, которое у Бернштейна несомнѣнно есть. Изъ нашего изложенія видно, что мы въ общемъ присоединяемся къ его критикѣ Zusammenbruchstheorie и Verelendungstheorie. Народники врядъ ли могутъ извлечь изъ Бернштейна что-нибудь для себя поучительное, кромѣ развѣ пошлыхъ разговоровъ о разложеніи марксизма. Бернштейнъ не идеализируетъ отсталыхъ формъ производства и въ развитіи капитализма видитъ непосредственную демократизацію общества. Впрочемъ, крупныя глупости, которыя Бернштейнъ говоритъ по вопросу о детерминизмѣ и фатализмѣ, дѣлаютъ

О новѣйшихъ статьяхъ г. Михайловскаго противъ русскихъ „учениковъ“ мы можемъ совсѣмъ почти не говорить, имъ уже былъ данъ своевременный отпоръ. Насъ интересуетъ Михайловскій періода расцвѣта, Михайловскій 70-хъ годовъ, и за этимъ Михайловскимъ мы признаемъ большія заслуги. Въ то время противорѣчія его были противорѣчіями самой жизни, какъ онъ прекрасно объ этомъ говоритъ въ одномъ мѣстѣ: „Противорѣчія эти никому не кололи глаза въ свое время, лѣтъ десять-двѣнадцать тому назадъ, когда цитируемыя г-мъ Яковенко мысли еще не были подкошенной травой, когда потребность руководящей нити въ этомъ направленіи была жизненнѣе, живѣе, и когда, значитъ, противорѣчія должны были бы выступить выпуклѣе. Для меня это объясняется очень просто. Въ тѣ времена драматическое положеніе должника народу, которое нынѣ такъ смущаетъ г. Яковенко и вѣроятно не его одного, переживалось многими. Они въ самихъ себѣ, въ своемъ положеніи, въ своей жизни носили и всегда ощущали тѣ противорѣчія, которыя г. Яковенко великодушно предоставляетъ мнѣ одному. Почетное было бы это бремя, но непосильное для одного человѣка, хоть будь онъ семи пядей во лбу. Человѣкъ, самъ испытывающій муку „ненавидящей любви“, не станетъ уличать въ противорѣчіи того, кто написалъ на бумагѣ эти два слова рядомъ: онъ слишкомъ ясно понимаетъ, что это противорѣчіе самой жизни, онъ вѣдь самъ дѣйствующее лицо драмы, на этомъ реальномъ, а не бумажномъ противорѣчіи построенной“ [1]). Мы старались имѣть въ виду эти слова г. Михайловскаго, поэтому мы готовы сказать: г. Михайловскій былъ во всемъ почти правъ, жизнь была во всемъ виновата.

его точку зрѣнія нѣсколько неясной. Во всякомъ случаѣ критическое направленіе въ марксизмѣ есть движеніе впередъ, а не назадъ къ народничеству.

[1]) Т. VI, стр. 472.

Такъ было прежде, теперь все измѣнилось, и жизнь, и г. Михайловскій.

Уже во второй половинѣ 80 годовъ звѣзда г. Михайловскаго начинаетъ закатываться, въ его статьяхъ нѣтъ прежней яркости и жизненности. Онъ съ горечью говоритъ: „О наличности какой нибудь общественной задачи, которая соединяла бы въ себѣ грандіозность замысла съ общепризнанной возможностью немедленнаго исполненія, нечего въ наше время и говорить. Нѣтъ такой задачи. Но нѣтъ и гораздо меньшаго“ [1]). А между тѣмъ въ русской жизни происходило что-то важное, подготовлялся переломъ, который вскорѣ сказался съ большою силою и открылъ для Россіи перспективы великихъ возможностей. Г. Михайловскій не замѣчалъ этого, и потому въ 90-ые годы онъ все болѣе и болѣе теряетъ значеніе „властителя думъ“ прогрессивной части общества. Живая общественная нотка уже перестаетъ звучать у нашего замѣчательнаго публициста, онъ начинаетъ выискивать темы и обращается главнымъ образомъ къ мелкой литературной критикѣ незначительныхъ литературныхъ явленій. Г. Михайловскій и не подозрѣваетъ, до чего жизнь измѣнила его, до какой степени она вытравила изъ него прежніе смѣлые порывы къ общественному перерожденію. Онъ враждебно относится къ будущему, хватается за „любовь къ ближнему“ и старчески морализируетъ. Это мелкое морализированіе особенно надоѣдаетъ въ современномъ г. Михайловскомъ, это не есть необходимая для всякаго публициста живая нравственная оцѣнка явленій, это ужъ есть склонность ставить отмѣтки по поведенію писателямъ и дѣйствующимъ лицамъ, которыхъ писатели изображаютъ въ своихъ произведеніяхъ. Направленіе г. Михайловскаго сдѣлалось неопредѣленно-либеральнымъ, расплывчатымъ.

[1]) Т. V стр. 390.

Г. Михайловскій когда-то написалъ гордыя слова: „Я увѣренъ, что если бы мать моя могла предвидѣть дѣло, которое я дѣлаю, она не отказалась бы родить меня. Я думаю даже, что это предвидѣніе облегчило бы ея муки“ [1]). Это была не личная гордость, это была гордость за то направленіе, которому г. Михайловскій служилъ вѣрой и правдой. Но роды матери были бы не вполнѣ безболѣзненны, если бы только она предвидѣла, что сынъ, уже состарившись и посѣдѣвъ въ борьбѣ съ реакціонерами, съ тупымъ непониманіемъ и ненавистью отнесется къ самому прогрессивному, самому демократическому направленію русской жизни. Представители этого направленія не прерываютъ той демократической нити, которая проходитъ черезъ исторію нашей интеллигенціи, они воспринимаютъ все, что было лучшаго въ прошломъ. Они—дѣти прогрессистовъ 70-хъ годовъ, но измѣнившіяся условія жизни толкнули ихъ мысль впередъ и опредѣлили ихъ стремленія. Въ настоящее время именно они платятъ свой долгъ народу [2]).

Въ нашу задачу не входитъ подробно останавливаться на г. Михайловскомъ, какъ литературномъ критикѣ, поэтому мы скажемъ на эту тему всего нѣсколько словъ. Литературная критика была для г. Михайловскаго одной изъ формъ публицистики,—въ этомъ отношеніи онъ примыкаетъ къ традиціямъ прогрессивной русской критики. Въ силу особыхъ историческихъ условій наша прогрессивная общественная мысль долгое время могла выливаться только въ форму литературной критики, поэтому наши крупнѣйшіе критики были вмѣстѣ съ тѣмъ и крупнѣйшими публицистами и

---

[1]) Т. IV, стр. 132.

[2]) В. Ильинъ слишкомъ склоненъ разрывать связь съ людьми 70-хъ годовъ, забывая, что они все же наши утопическіе предшественники. Поэтому онъ не совсѣмъ вѣрно опредѣляетъ то «наслѣдство», которое мы принимаемъ. См. «Экономическіе этюды и статьи», стр. 241—253.

общественными мыслителями. Г. Михайловскій послѣдній талантливый представитель публицистической критики, но ему очень и очень далеко до такого ея классика, какимъ былъ Добролюбовъ. Мы прямо говоримъ, что не ставимъ особенно высоко г. Михайловскаго, какъ литературнаго критика: въ немъ публицистическая критика, нѣкогда столь славная, начинаетъ вырождаться. У него часто не хватаетъ эстетическаго чутья и обнаруживается погубная тенденція морализировать надъ литературными произведеніями, чего не дѣлалъ Добролюбовъ; грѣшитъ онъ также какой-то мелочностью въ критикѣ, которая особенно сказывается въ послѣднее время. Г. Михайловскій, напр., много писалъ о Достоевскомъ, но совершенно не могъ справиться съ этимъ крупнымъ и интереснымъ писателемъ, онъ подмѣтилъ въ немъ только одну черту „жестокости таланта“ и повторяетъ это на всѣ лады, между тѣмъ какъ Достоевскій представляетъ чрезвычайно богатый матеріалъ для критики. Наша общественная наука и публицистика направляются теперь по самостоятельному руслу. Мы нуждаемся также въ новыхъ формахъ критики и новыхъ формахъ искусства. Мы привѣтствовали бы появленіе и чисто эстетической критики съ философской основой, такъ какъ вѣримъ въ самостоятельное значеніе красоты для человѣка. Г. Михайловскому, какъ человѣку 70-хъ годовъ, чужды многіе духовные запросы нашего времени, и онъ не въ состояніи понять ихъ прогрессивнаго характера[1]). Человѣческая душа много-

[1]) Недифференцированность различныхъ областей человѣческой дѣятельности, напримѣръ, науки, искусства и политики, есть признакъ соціальной отсталости. Различныя сферы дѣятельности должны быть дифференцированны для того, чтобы слиться въ человѣческой личности въ высшемъ гармоническомъ синтезѣ. Мы переживаемъ такой моментъ соціальнаго развитія, когда можно и должно сказать что внести въ жизнь какъ можно больше красоты—это одна изъ идеальныхъ цѣлей человѣчества, которая облагородитъ нашъ общественный идеалъ.

струнна, несравненно болѣе многострунна, чѣмъ это принято думать даже въ прогрессивнѣйшихъ слояхъ современнаго общества, и величайшимъ праздникомъ въ исторіи человѣческаго счастья будетъ тотъ день, когда наконецъ в с ѣ струны зазвучатъ.

З А К Л Ю Ч Е Н І Е.

Объективная критика не оставляетъ камня на камнѣ отъ міровоззрѣнія г. Михайловскаго: „субъективизмъ“ и „индивидуализмъ“ должны уступить мѣсто другимъ направленіямъ общественной философіи, но произведенія нашего соціолога публициста дѣйствуютъ и до сихъ поръ возбуждающимъ образомъ на мысль. Г. Михайловскій превосходный будильникъ мысли, хотя его собственныя рѣшенія вопросовъ могутъ внести значительную путаницу въ голову читателей. Подводя итоги заслугамъ г. Михайловскаго, мы должны указать на слѣдующее. Своимъ „субъективизмомъ“ онъ пытается утвердить самостоятельныя права за э т и ч е с к о й точкой зрѣнія; признавъ необходимость психологическихъ предпосылокъ всякаго соціологическаго познанія, онъ становится выше буржуазныхъ соціологовъ и предвосхищаетъ классовую точку зрѣнія на общественныя явленія. Такимъ образомъ г. Михайловскій ставитъ одинъ изъ самыхъ центральныхъ вопросовъ общественной философіи. Своимъ „индивидуализмомъ“ онъ ставитъ другой вопросъ общественной философіи, вопросъ объ отношеніи личности и общества. Онъ рѣшаетъ его невѣрно, но защищаетъ по своему дорогую и для насъ человѣческую личность, предвосхищая отчасти точку зрѣнія критической философіи, которая признаетъ святость человѣка, какъ самоцѣли. Г. Ми-

хайловскій вѣрно опредѣляетъ незаконность вторженія біологіи въ общественную науку и буржуазную подкладку такихъ теченій, какъ органическая теорія общества и дарвинизмъ въ соціологіи. Онъ понимаетъ зависимость идеологіи отъ общественной кооперації. Онъ предчувствуетъ значеніе психологіи для общественной науки и дѣлаетъ интересныя попытки въ области коллективной психологіи. Но, конечно, прежде всего, какъ блестящій, очень талантливый публицистъ, чутко отражавшій лучшія стремленія своего времени и ненавидѣвшій враговъ свѣта, онъ займетъ подобающее мѣсто въ исторіи русской литературы и общественности 70 годовъ. Все это заставляетъ насъ признать несомнѣнное историческое значеніе за литературнымъ противникомъ того направленія, которое намъ дорого, и это мы можемъ сдѣлать тѣмъ болѣе спокойно, что его значеніе теперь только историческое. Направленіе, которому онъ служилъ, умерло, и новая мысль воздвигаетъ на его развалинахъ свой храмъ.

КОНЕЦЪ.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕНЪ.

(Римскія цыфры со звѣздочкой относятся къ предисловію автора, тѣ же цыфры безъ звѣздочки—къ предисловію П. Струве).

Абрамовъ, Я. 85.
Арнольди, С. 57. 99.
Бакунинъ, М. 171.
Бебель, А. 178, 180, 194.
Беконъ, Ф. 38.
Бельтовъ, Н. 16, 115, 117, 141—142, 184.
Бенъ, А. 84. 90.
Бергманъ, Ю. XL.
Бердяевъ, Н. I. VII, VIII, XV, XXV, XXXI—XXXII, XLIX, LIII, LVII, LIX, LXXVIII.
Бернштейнъ, Э. 132, 139, 261.
Бланки, О. LVI.
Бокль, Д. 128, 152.
Брентано, Ф. XL.
Бруно, Д. LVI.
Бугле, К. 87.
Булгаковъ, С. 18, 260.
Бѣлинскій, В. 230.
Бэръ, К. 144, 188, 189, 202.
Бюхеръ, К. 150.
Бюхнеръ, Л. VI, 12.
Васильчиковъ. А. 42.
В. В. 229, 240 244 и сл., 258.
Вейсманъ, А. 187.
Виндельбандъ, В. V, X, XII, XIV и сл., XXIX, XL и сл., XLV, XLIX и сл. 21, 27, 135.
Водовозовъ, Н. 198 и сл.
Вольтманъ, Л. IV—V, 19, 27, 62, 68, 71, 73, 74, 80, 137, 140, 194, 197, 202.
Вундтъ, В. XII, XXXIII. 37, 72,—73, 84, 89, 107., 109 и сл., 129, 136—137, 171, 209, 215,
Галилей Г. XV.
Гамильтонъ, В. 107.
Гартманъ, Э. VI, 105.
Гегель, Ф. II и сл., VI, 105, 107, 128.
Геймансъ, Г. XXX.
Геккель, Э. 11—12, 90, 142—143, 155, 160, 177—178, 193.
Гельмгольтцъ, Г. XVI.
Геринг, К. XII.
Герценъ Ал. LXXXI, 250.
Гете, В. I, LXXV. 182.
Гефдингъ Г. 37, 84, 108, 111.
Гиддингсъ, Ф. 91.
Грантъ Алленъ, 198.
Гумпловичъ, Л. 35—36, 169.
Гюйо, М. XXIX.
Дарвинъ, Ч. III, LXVI, 11—12, 90, 142, 179, 194. 196, 198
Декартъ, Р. XXXIII.
Джемсъ, В. 37.
Добровольскій, В. XVI.
Добролюбовъ, Н. XXVII, 265.
Достоевскій, Ѳ. LXXVIII, 10, 250, 265.
Дюрингъ, Е. III—IV, 80, 90, 107, 115, 171, 194, 197.
Жуковскій Ю. 256.
Зигвартъ, Хр. XXIX, XL, 30, 33, 72, 164
Зиммель, Г. XXXVI, 30—31, 36, 46, 85, 89, 127, 140, 148—149, 164—165, 194—195. 212, 215.
Зомбартъ, В. 65, 68, 123, 140.
Iегеръ, Г. 143, 194.
Iерингъ, Р. 88, 92.
Iодль, Ф. 72.

Ибсенъ, Г. 170.
Ильинъ, В. 7 и слѣд. 229, 264.
Кантъ, Э. IV и сл., IX и сл. XXIX, XXXI, XXXIII—XXXIV, L. LVII, LXX, LXXII. 20—21, 33, 37, 68, 71, послѣд., 80, 92, 106, 109—110, 112—113, 128, 133—134, 136, 187,
Карлейль, Т. 205.
Карѣевъ, Н. 52, 55—56, 86, 91, 93, 167.
Катковъ, М. 66—67.
Келликеръ, А. 188, 190.
Киддъ, В. 31, 165.
Кистяковскій, Б. XIV, LVIII, 55, 121, 140, 146, 164—165, 195, 212, 214.
Ковалевскій, М. 180, 200.
Когенъ, Г. 21.
Контъ, О. VII, XVI. 12, 26—27, 38, 41, 56, 57, 74, 90, 134, 142, 185, 212—213 и сл.,
Кюльпе, О. XXXIV.
Лаасъ, Э. III—IV, VII, XII, XVI, XXIX, XLIX—L.
Лавровъ, П. LXXIV, 12, 16, 57, 99, 112, 134, 248.
Лакомбъ, П. 85.
Ламаркъ 187—188, 190, 202.
Ламprехтъ, К. 88.
Ланге, Ф. XVI, XVII, 200.
Лассаль, Ф. 78, 128.
Лацарусъ 212.
Лейбницъ, Г. XXXIII.
Лесевичъ, В. 12. 55—56, 185. 213.
Либманъ, О. V.
Лилiенфельдъ, П. 143.
Липпертъ, Ю. 180.
Липпсъ, Т. XXIX, XXXV.
Локкъ, Д. XV—XVI, 24.
Лотце, Г. XIII—XIV, XXXIII, XL.
Л., П. см. Лавровъ, П.
Льюисъ, Д. 90, 216.
Мальтусъ, Т. 198 и сл.
Марксъ, К. II и сл., XXV—XXVI, 7, 12, 30, 41, 45, 50, 80, 82, 87, 92, 97, 114 и сл., 127 и сл., 132, 147, 151—152, 181, 194 и сл., 203, 234, 256 и сл., 260.
Масаржикъ, Т. VII, 137.
Миллъ, Д. VII, 22, 90, 107, 159, 185.
Милюковъ, П. 85, 88, 181, 240.
Миртовъ, см. Лавровъ, П.
Молешоттъ, Я. VI, 12.
Морганъ, Д. 180.
Морозовъ, Н. LXXVII—LXXVIII.
Мори, А. 210.
Наторпъ, П. 84.
Негели 188, 190.
Неждановъ, П. 62, 68, 112.
Нитцше, Ф. LXI, LXIV, LXV и сл., LXXI—LXXII, 171—172, 175, 205.
Н—онъ, см.—онъ, Н.
Оболенскій, Л. II *
—онъ, Н. 8, 138.
Орловъ-Давыдовъ, 225.
Паульсенъ, Ф. XIII, 37, 89, 92, 111, 136 202, 215.
Платонъ VI, XIV, 128, 178.
Писаревъ, Д. LXXVII, 11, 12.
Политика 225.
Протагоръ VII.
Прудонъ, П. 12, 44, 132, 142, 162, 171, 174, 176, 234.
Ремке, І. XIX, XXXI, 129.
Рескинъ, Д. 205.
Рибо, Т. 212.
Рикертъ, Г. XL, XLII и сл.
Риль, А. 21, 23, 24. 33. 44—45, 92, 107—108, 109, 113, 119, 185.
Ройе, К. 143, 193.
Самаринъ, Ю. 239.
Снелль, К. 160, 177, 188, 190.
Соловьевъ, В. XIV, LXXXII.
Спенсеръ, Г. LIX, 11—12, 23, 30. 35, 47, 73, 86, 91, 120, 127, 142, 145—146, 148, 159, 162, 171, 176, 187, 192.
Спиноза, Б. XXVII, XXXII — XXXIII, LVI, 117.
Стронинъ, А. 143.
Струве, П. 16, 44—45, 47 и сл., 92, 112—113. 117. 132, 140, 148, 169, 200, 229, 257, 260—261.
Тардъ, Г. 93, 208, 212.
Тенъ, И. 47, 183.
Толстой, Л. LXXV—LXXVI, 44, 100 и слѣд., 153, 171, 205, 223, 249.
Тренделенбургъ, А. VI.
Туганъ-Барановскій, М. 8, 225, 257.
Уоллесъ, А 202.
Уордъ, Л. 91—92, 97—98, 130.
Успенскій, Г. LXXV, 8, 150, 234—235, 239.
Фейербахъ, Л. IV, 6, 26—27, 45, 56, 172—173.
Филипповъ, М. 146, 187, 192.
Фихте, Э. IV, LVI—LVII, 128—129.

Фолькельтъ, I. LI.
Фурье, Ш. 7.
Холодковскій, Н. 187, 192.
Чернышевскій Н. I XXVII, 6, 134.
Ч., П. (П. Ч.) 229 и слѣд., 239 и сл.
Шаховъ, А. 182.
Шелгуновъ, Н. 6.
Шеллингъ, Ф. II, IV.
Шеффле, Ал. 143.
Шиллеръ, Ф. 75, 171.
Шимкевичъ, В. 187.
Шопенгауеръ, А. XVI, 107—108, 111, 178.
Штаммлеръ, Р. IV*, 19, 62, 64—65, 70, 81, 92, 107, 110, 112—113, 125, 127, 130, 135—136, 140, 143, 194—195.
Штейнталь, Г. 212.
Штейнъ, Л. 46.
Штирнеръ, М. 162, 171 и сл.,
Шуппе, В. IX, XII, XV, XXVI, XXX, L—LI, 172.
Эльстеръ, Л. 196.
Энгельгардтъ, Н. II.*
Энгельсъ, Ф. II и сл., 45, 50, 68, 80, 90, 107, 115 и слѣд., 127 и сл., 151, 178, 194, 196, 203,
Эспинасъ, А. 195.
Южаковъ, С. 15, 55—56, 86, 91, 162—163, 191, 198.
Юзовъ, О. 229.
Юмъ, Д. VII, XXXIII, LXVIII, 24.
Яковенко, В. 5, 262.

ЗАМѢЧЕННЫЯ ОПЕЧАТКИ. *)

Стр.	Строка.	Напечатано:	Слѣдуетъ читать:
LXXX	7 снизу	заблуждавшаго	заблуждавшагося
II*	10 снизу	не продолжается	все еще продолжается
II*	1 » въ прим.	относится	относятся
5	4 »	60-е	60-е годы
6	2 » (1 прим.)	звономъ	звеномъ
6	6 »	Чернышовскій	Чернышевскій
7	10 »	ебще-просвѣтительный	обще-просвѣтительный
9	2 сверху(прим.)	первые оптимисты	первые—оптимисты
9	13 »	ихъ идеалами	ея идеалами.
11	2 снизу (прим.)	слышатъ	слышать
15	2 сверху	acternitatis	aeternitatis
18	4 » (прим.)	о законообразности	о законосообразности
23	1 » »	«Philosophische Kritizismus»	«Der Philosophis he Kritizismus»
30	2 »	смѣтшивая	смѣшивая
38	15 »	изслѣдованіе	изслѣдованію
39	15 снизу	понятъ	понять
46	4 сверху (2-е пр.)	Lchte	Eichte
46	2 снизу (2-е пр.)	сосредоточите вниманіь	сосредоточить вниманіе
47	1 »	разграниченіемъ [1])	разграниченіемъ [2])
48	3 »	характернѣйшія	характернѣйшія
51	6 сверху	концентируется	концентрируется
57	2 » (примѣч.)	со—ціолога	соціолога
57	5 и 6 сверху	разнообразныхъ то фактовъ, для того	разнообразныхъ фактовъ, то для того
59	4 сверху	необходомость	необходимость
63	15 »	законо сообразности	законосообразности
68	1 сверху (4 пр.)	Umwazung	Umwälzung
71	8 сверху	скиптицизмъ	скептицизмъ
75	7 »	человѣчества)	человѣчества [1])
75	1 » (прим.)	ка горическій	категорическій
78	11 »	част-	часто
78	15 »	часто	част-
80	1 снизу (3-е пр.)	оелеологіи	о телеологіи
90	5 сверху (1 пр.)	всяпострое на	вся построена
110	6 снизу (прим.)	н	и
110	15 сверху	какгй-то	какой-то

*) Римскія цифры со звѣздочкой относятся къ предисловію Н. А. *Бердяева.*